El grito de Antígona

JUDITH BUTLER

Colección Apertura

JUDITH BUTLER

EL GRITO DE ANTÍGONA

Prefacio
Rosa Valls

EL ROURE
EDITORIAL SA

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida por cualquier medio sin previo consentimiento de su editor.

Título:
EL GRITO DE ANTÍGONA
© Autora: Judith Butler
© Traductora: Esther Oliver
© Edita: El Roure Editorial, S.A.
San Gabriel, 50 - Esplugues de Llobregat
08950 Barcelona
www.elroure.com

Primera edición: 2001
D.L.: B-39009
ISBN: 84-7976-023-0
Fotocomposición: Augusta Print, S.A. - Esplugues de Llobregat
Impresión: I.G.O.L., S.A. - Esplugues de Llobregat
Diseño Portada: Ernest Alcoba Gómez

ÍNDICE

Agradecimientos 7

Prefacio - *Rosa Valls* 11

1. El grito de Antígona 13

2. Leyes no escritas, transmisiones aberrantes 45

3. Obediencia Promiscua 79

AGRADECIMIENTOS

Estas ponencias se expusieron originariamente como las Wellek Library Lectures en mayo de 1998 en la Universidad de California, Irvine, como las Messenger Lectures en septiembre de 1998 en la Universidad de Cornell, y en la Universidad de Princeton en noviembre de 1998 como los Christian Gauss Seminars. Quiero agradecer primeramente a las personas que asistieron a cada uno de estos actos por sus numerosos e interesantes comentarios. También me gustaría hacerlo con la Fundación Guggenheim, que me proporcionó una beca para realizar las revisiones del manuscrito durante la primavera de 1999. Quisiera dar las gracias profundamente a Liana Theradoutou por su ayuda con el texto griego y a Mark Griffith por haberme ayudado con los matices de la obra en su contexto clásico y haber compartido conmigo parte de su profundo conocimiento sobre Antígona. Cualquier error en lo expuesto, por descontado, queda únicamente bajo mi responsabilidad. También quisiera agradecer a Michael Wood sus entusiastas lecturas, a Mark Poster sus relevantes críticas, a Jonathan Culler su valiosa implicación en el trabajo, a Joan W. Scott las provocaciones que se unen a una larga amistad, a Drucilla Cornell insistir que tratara el parentesco, a Wendy Brown trabajar conmigo sobre las bases, a Anna Tsing tomar una versión anterior del argumento, y a Bettina Mencke sus astutos comentarios sobre el proyecto en el Forum Einstein de Berlín en junio de 1997. Estudiantes del Berkley Summer Institute de 1999 leyeron todos los textos de esta obra con entusiasmo y juicio crítico, y también lo hicieron quienes estudiaban en el Seminario de Literatura Comparada sobre Antígona en otoño de 1998. Agradezco también a estudiantes y profesorado del Berkley Summer Research Seminar sus maravillosas interpretaciones del material. Estoy especialmente agradecida a Stuart Murray, que me ayudó en la preparación final del documento. Su aportación ha sido muy valiosa para mí. Asimismo, doy gra-

cias a Anne Wagner por haberme introducido al trabajo de Ana Mendieta, y a Jennifer Crewe por su paciencia editorial. Finalmente, dar las gracias a Fran Bartowski, Homi Bhabha, Eduardo Cadava, Michert Feher, Carla Freccero, Janet Halley, Gail Hershatter, Debra Keates, Biddy Martin, Ramona Naddaff, Denise Riley y Kaja Silverman por su apoyo.

Nota de Judith Butler sobre las Traducciones

Todas las traducciones al inglés de las obras de Sófocles son de la edición Hugh Lloyd Jones, publicada en Loeb Library Series (Cambridge: Harvard University Press, 1994). En ocasiones, también cito la traducción de David Grene en Sophocles I: Oepidus the King, Oedipus at Colonus, Antigone, eds. David Grene and Richard Lattimore (Chicago: University de Chicago Press, 1991). Todas las referencias indicadas después de cada cita de la obra indican los números de las líneas.

Nota sobre las Traducciones al castellano

Las citas se han traducido del inglés al castellano, manteniendo los matices de las diferentes versiones en inglés utilizadas por Judith Butler.

PREFACIO

Con la publicación de la última obra en solitario de Judith Butler, El Roure completa la publicación de una trilogía sobre algunos de los debates clave que están configurando a nivel internacional los feminismos del siglo XXI. Primero fue *Mujeres y transformaciones sociales,* donde tres autoras de diferentes posiciones y lugares abordan un diálogo en torno a esos debates: Judith Butler, Elisabeth Beck-Gernsheim y Lídia Puigvert. Luego vino *Las otras mujeres,* donde Lídia Puigvert abre espacio para las mujeres sin estudios universitarios, cuyas voces han sido silenciadas hasta ahora, incluso en el propio movimiento feminista. Finalmente, se publica *El grito de Antígona,* donde Judith Butler se pregunta cuestiones como lo diferente que hubiera sido el psicoanálisis si hubiese tomado como punto de partida Antígona en lugar de Edipo. Esta trilogía logra dos buenos complementos en dos libros publicados por Paidós: *El género en disputa*, la obra de Butler que se considera clave para la teoría queer, y *El normal caos del amor* del que Elisabeth Beck-Gernsheim es coautora.

Judith Butler es la autora más citada en la actualidad en los estudios de género. También es la feminista más citada en otro tipo de ámbitos, desde la sociología a las exposiciones de arte. Entre su extensa obra, hay que destacar tres libros, *El género en disputa, Boddies that matter* y *El grito de Antígona,* y sus dos capítulos en *Mujeres y transformaciones sociales. El género en disputa* aborda un cuestionamiento profundo de las idealizaciones de las expresiones de género preponderantes en la teoría feminista y que frecuentemente lo reducen a las nociones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad. Plantea que las prácticas sexuales no normativas ponen en tela de juicio la estabilidad del género como categoría de análisis. En *Bodies that Matter* (todavía no traducido al castellano), la autora revisa alguna de las concepciones de

El género en disputa (como el lugar que ocupa la materialidad del cuerpo) y responde a diversas críticas. En sus dos capítulos de *Mujeres y transformaciones sociales,* encontramos las dos últimas contribuciones de Butler, escritas durante el año 2001.

El replanteamiento profundo de las expresiones de género ha llevado a Butler a cuestionarlas en su presencia actual a través de la vigencia de la cultura clásica. Antígona ha sido reivindicada como la mujer insurgente ante el poder del estado. Sin embargo, esa rebeldía no sirve de modelo unívoco a seguir, entre otras cosas, porque terminó llevándola a la muerte. A la luz de las actuales reflexiones sobre género, Antígona se nos presenta de forma ambivalente: por un lado, nos nuestra los límites de un parentesco normativo que decide que es posible y no es posible vivir; por otro lado, nos indica que la rebeldía lleva a la autodestrucción. Ese doble sabor de la rebeldía de las mujeres recuerda al que deja la película Thelma y Louise, aunque en esta obra el tema se desarrolla con una profundidad que lleva a replantearnos nuestras concepciones sobre los géneros.

Tengo una amiga que frecuentemente dice: ¡con lo feliz que era yo antes!, expresión que refleja los sinsabores de una liberación que en esta sociedad no es ningún camino de rosas para las mujeres. Mi cuestionamiento es siempre parecido: pues vuelve a tu vida anterior. Su respuesta también tiende a repetirse: ahora ya no sería feliz de aquella manera, ya soy demasiado consciente de las limitaciones que tenía. En mi opinión (y, en el fondo, también en la suya), nuestra liberación nos ha llevado por caminos distintos a los de Antígona y a los de Thelma y Louise. Reflexionar con este libro sobre la ambivalencia de Antígona puede ayudarnos a inclinarla hacia su lado más positivo en los diferentes aspectos de nuestras vidas.

Rosa Valls
Profesora de la Universidad de Barcelona

CAPÍTULO 1

El grito de Antígona

CAPÍTULO 1

El grito de Antígona

Hace algunos años empecé a pensar en Antígona al preguntarme qué había pasado con aquellos esfuerzos feministas por enfrentarse y desafiar al estado. Me pareció que Antígona funcionaba como una contra-figura frente a la tendencia defendida por algunas feministas actuales que buscan el apoyo y la autoridad del estado para poner en práctica objetivos políticos feministas. El legado del desafío de Antígona se diluía en los esfuerzos contemporáneos por reconstruir la oposición política como marco legal y buscar la legitimidad del estado en la adhesión de las demandas feministas. Por ejemplo, encontramos una defensa de Antígona en Luce Irigaray, como referente de la oposición feminista al estatismo y ejemplo de anti-autoritarismo.[1]

Pero, ¿quién es esta "Antígona" que yo pretendía usar como ejemplo de ciertas tendencias feministas?[2] Tenemos, por supuesto, la obra de Sófocles "Antígona", que es, después de todo, una ficción que no permite ser utilizada como ejemplo a seguir sin correr el riesgo de caer en la irrealidad. Esto no ha impedido que mucha

---

[1] Véase Luce Irigaray, "The Eternal Irony of the Community", in *Speculum of the Other Woman*, (Ithaca, Cornell University Press, 1985), ["La eterna ironía de la comunidad" en *Speculum: Espéculo de la otra mujer*, trad. de Baralides Alberdi Alonso (Madrid: Saltés, 1978)];"The Universal as Mediation" y "The Female Gender", en *Sexes and Genealogies*, trad. de Gillian Gill (New York: Columbia University Press, 1993); "An Ethics of Sexual Difference" en *An Ethics of Sexual Difference*, trad. de Carolyn Burke y Gillian Gill (London: The Athlone Press, 1993).

[2] Mi texto no considerará la figura de "Antígona" en el mito griego o en otras tragedias clásicas o modernas. La figura a la que aquí me refiero está restringida a su apariencia textual en las obras de Sófocles *Antígona, Edipo en Colono* y, de forma oblicua, en *Edipo rey*. Para un tratamiento más exhaustivo de la figura de Antígona véase George Steiner, *Antigones*, (reprint, New Haven: Yale University Press, 1996), [*Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*, trad. Alberto L. Bixio (Barcelona: Ediorial Gedisa, S.A., 1996)].

gente la considere representativa de muchos temas. Hegel la identifica con una transición de la norma del matriarcado a la del patriarcado, pero también con el principio del parentesco. Irigaray, aunque dude de la función representativa de Antígona, también insiste en ello: "Siempre vale la pena reflexionar sobre su ejemplo como figura histórica y como identidad e identificación para muchas niñas y mujeres de hoy. En esta reflexión, debemos abstraer a Antígona de los discursos seductores y reduccionistas, y escuchar lo que ella tiene que decir sobre el gobierno de la polis, su orden y sus leyes" (*Speculum*, 70).

Pero ¿podemos considerar a Antígona, por sí misma, representante de un cierto tipo de política feminista, precisamente cuando su carácter representativo está en crisis? Como espero demostrar en las páginas siguientes, ella apenas representa los principios normativos del parentesco, ya que está implicada en relaciones incestuosas que enturbian su posición dentro del mismo y representa un feminismo que podría, en cualquier caso, estar al margen del mismo poder al cual se opone. De hecho, no es que, como ficción, el carácter mimético o representativo de Antígona se ponga en cuestión, sino que, como figura política, apunta más allá, no a la política como cuestión de representación, sino a esa posibilidad política que surge cuando se muestran los límites de la representación y la representatividad.

Dejadme que os cuente cómo he llegado hasta aquí. No soy experta en este tema, ni tampoco pretendo serlo. Leí *Antígona*, al igual que lo hicieron muchos y muchas humanistas, porque la obra plantea cuestiones acerca del parentesco y del estado que se han repetido en numerosos contextos históricos y culturales. Empecé a leer Antígona y sus críticas para ver si se podía hacer de ella un modelo político como figura femenina que desafiaba al estado a través de poderosos actos físicos y lingüísticos. Pero encontré algo distinto de lo que esperaba.

Lo primero que me impresionó fue la manera en la que Hegel y Lacan habían leído Antígona, así como la forma en que Luce Irigaray y otras[3] la habían interpretado: no como una figura política con un discurso desafiante de implicaciones políticas, sino como alguien que articula una oposición prepolítica a la política, representando *el parentesco como la esfera que condiciona la posibilidad de una política sin tener que participar nunca en ella.* Realmente, quizás es la interpretación de Hegel la que cobró más fama y la que aún prevalece en teoría literaria y discurso filosófico; en ella, Antígona representa el parentesco y su disolución, y Creonte, un orden ético y una autoridad estatal emergentes, basados en principios de universalidad.

No obstante, aunque espero volver a hablar de esto al final del capítulo, lo segundo que más me impresionó fue la forma en que el parentesco aparece en el límite de lo que Hegel llama "el orden ético"[4], la esfera de la participación política, pero también de las normas culturales viables, lo que en términos hegelianos es el ámbito que legitima el *Sittlichkeit* (aquellas normas articuladas que gobiernan las fronteras de la inteligibilidad cultural). Dentro de la teoría psicoanalítica contemporánea, basada en presuposiciones estructuralistas y quizás impulsada principalmente por los trabajos de Jacques Lacan, esta relación se interpreta de un modo aún más dispar. En su *VII Seminario*[5], Lacan ofrece una interpretación de Antígona que la sitúa en los límites de los ámbitos de lo imaginario y lo simbólico, interpretándose

---

[3] Véase Patricia Mills, ed. *Feminist Interpretations of Hegel* (College Park: Pennsylvannia State, 1996), especialmente la propia contribución de Mills al libro. Véase también Carol Jacobs, "Dusting Antigone" (*MNL 3*, no.5 [1996]: 890-917), un excelente ensayo sobre Antígona que toma interpretaciones de Irigaray sobre Antígona y demuestra la imposibilidad de representación marcada por la figura de Antígona.

[4] G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller (London: Oxford University Press, 1977), pp.266ff. [G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1966)]. Todas las citas que aparezcan a partir de aquí corresponden a este texto y al texto alemán: *Phänomenlogie des Geistes Werke* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970).

[5] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Dennis Porter (New York: Norton, 1992), pp243-90. [Jacques Lacan, *El seminario: Libro VII, la ética del psicoanálisis 1959-1960*, trad. Diana S. Rabinovich (Buenos Aires: Ediciones Paidós SAICF, 1992)].

como una representación inaugural del simbolismo, del ámbito de las leyes y normas que gobiernan la adquisición del habla y de la capacidad de hablar. Esta regulación tiene lugar al convertir instantáneamente ciertas relaciones de parentesco en normas simbólicas.[6] Al ser simbólicas, estas normas no son precisamente sociales, por lo que podemos decir que Lacan parte de Hegel al utilizar una noción idealizada del parentesco bajo la presuposición de una inteligibilidad cultural. Al mismo tiempo, Lacan continúa el legado hegeliano separando esta esfera idealizada del parentesco, la esfera simbólica, de la esfera de lo social. Para Lacan, la idea de parentesco está enrarecida en la medida en que permite una estructura lingüística, presupone una inteligibilidad simbólica y, además, se sustrae del dominio de lo social. Para Hegel, el parentesco es precisamente una relación de "sangre" más que de normas; o sea, el parentesco todavía no ha penetrado en lo social, ya que lo social se inicia a través de un violento reemplazamiento del parentesco.

La separación entre el parentesco y lo social prevalece incluso en las posiciones estructuralistas más anti-hegelianas. Para Irigaray, el poder insurrecto de Antígona es aquél que permanece fuera de lo político; Antígona representa el parentesco y, con ello, el poder de las relaciones de "sangre", a las que Irigaray no se refería en su sentido literal. Para esta autora, la sangre representa algo corporalmente muy específico y gráfico, que los principios abstractos de igualdad política no sólo no han conseguido aprehender, sino que deben excluir rigurosamente e, incluso, aniquilar. De este modo, dando significado a la palabra "sangre", Antígona no representa precisamente un vínculo consanguíneo, sino más bien algo parecido a "un derramamiento de sangre" – algo que debe subsistir para que los estados autoritarios se mantengan. Lo femenino, por decirlo de alguna manera, se convierte en esta subsistencia, y la "sangre" se transforma en la figura gráfica para esta línea recurrente de parentesco, una reconfiguración del símbolo de la línea de sangre

[6] Kaja Silverman se distingue de otras teóricas lacanianas por su insistencia en que la ley del parentesco y la ley del discurso debieran ser consideradas separables una de la otra. Véase Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins* (New York: Norton, 1992).

que alivia el violento olvido de las primarias relaciones de parentesco en la instauración de la autoridad simbólica masculina. Para Irigaray, Antígona significa la transición de una norma legal basada en la maternidad, basada en el parentesco, a una norma legal basada en la paternidad. Pero, ¿qué es lo que, precisamente, descarta esto último como parentesco? El lugar simbólico de la madre es ocupado por el padre, pero para empezar ¿qué es lo que estableció estos lugares? ¿No se trata, después de todo, de la misma noción de parentesco pero con el énfasis puesto en lugares distintos?

El contexto de la lectura de Irigaray es claramente el de Hegel, quien en *The Phenomenology of Spirit* reivindica que Antígona es "la eterna ironía de la comunidad". Ella está fuera de los términos de la polis, pero, por decirlo de alguna manera, es una extraña sin la que la polis no hubiese podido existir. Las ironías son, sin duda alguna, mucho más profundas de lo que Hegel las entendió: después de todo, ella habla y lo hace en público, precisamente cuando hubiera debido estar recluida en el ámbito privado. ¿Qué clase de discurso político es éste que transgrede las mismas fronteras de lo político, que pone escandalosamente en cuestión los límites que debieran determinar su discurso? Hegel proclama que Antígona representa la ley de los dioses del hogar (combinando los dioses chthonic de la tradición griega con los *Penates* romanos) y que Creonte representa la ley del estado. Hegel insiste en que, en el conflicto entre ellos, el parentesco debe ceder el paso a un estado autoritario, como árbitro final de justicia. En otras palabras, Antígona representa el umbral entre el parentesco y el estado, una transición en la *Fenomenología* que no es precisamente un *Aufhebung*, ya que Antígona es sobrepasada sin haber sido nunca protegida cuando surge el orden ético.

La herencia hegeliana de la interpretación de Antígona parece asumir la separación del parentesco y el estado, aunque se plantea entre ambos una relación esencial. Así, cada esfuerzo interpretativo por atribuir un carácter representativo al parentesco o al estado tiende a vacilar

y perder coherencia y estabilidad.[7] Esta vacilación tiene consecuencias no sólo por el esfuerzo en determinar la función representativa de cualquier personaje, sino también por el esfuerzo para plantear la relación entre parentesco y estado, una relación que -espero demostrar- tiene relevancia para quienes leemos esta obra en el contexto contemporáneo, en el que las políticas del parentesco han trasladado un clásico dilema occidental a la crisis actual. La obra plantea dos cuestiones: por un lado, si puede existir parentesco - y por parentesco no me refiero a "familia" específicamente - sin el apoyo y la mediación del estado, y por el otro, si puede existir el estado sin la familia como un sistema de apoyo y de mediación del mismo. Es más, ¿se puede sostener la independencia entre ambos términos cuando el parentesco representa una amenaza para la autoridad del estado y éste se alza en una violenta oposición contra el parentesco? Esto supone un problema textual de cierta importancia cuando Antígona emerge de su criminalidad para hablar en el nombre de la política y de la ley: ella adopta el propio lenguaje del estado contra el cual se rebela, y la suya se convierte en una política no de pureza opositora sino de lo escandalosamente impuro.[8]

Cuando releí la obra de Sófocles, quedé impresionada de una forma perversa por la ceguera que aquejaban estas interpretaciones. En efecto, la ceguera en el texto - del centinela, de Tiresias - parece repetirse invariablemente en las interpretaciones del texto parcialmente ciegas. Opo-

[7] Para una interesante discusión sobre cómo la identificación del público puede cambiar en función de la obra: véase Mark Griffith, "Introduction" en *Sophocles Antigone* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) pp. 58-66.

[8] Aquí se debe aclarar que estoy sustancialmente de acuerdo con la pretensión de Peter Euben de que "las polaridades entre las leyes del hogar y la ciudad, la naturaleza y la cultura, la mujer y el hombre, *eros* y la razón, lo divino y lo humano no son más persuasivas como andamio introspectivo desde el punto de vista de la caracterización de Antígona que desde el punto de vista de Creonte", véase Peter Euben, "Antigone and the Languages of Polities", en *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1997), p.170. Para profundizar sobre y en contra de esta perspectiva, véase Victor Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*. Antígona es criminal sólo en la medida que ocupa un punto de tensión dentro de un sentido ambiguo de la ley. Jean-Paul Vernant y Pierre Vidal-Naquet argumentan que "De las dos actitudes que Antígona sitúa en conflicto, ninguna podría ser buena en sí misma sin conceder a la otra lugar, sin reconocer precisamente lo que la limita y pone en duda." Véase "Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega", *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, trad. Mauro Armiño (Madrid: Taurus, 1987- cop.1), p.36.

niendo Antígona a Creonte como el encuentro entre las fuerzas del parentesco y las del estado, el poder no logra tener en cuenta las formas en que Antígona ya ha surgido del parentesco, siendo ella misma hija de un vínculo incestuoso, fiel a un amor imposible e incestuoso por su hermano[9]; tampoco cómo sus acciones llevan a ciertas personas a considerarla "varonil" y, de esta forma, crear dudas sobre el modo en que el parentesco debe garantizar el género; cómo su lenguaje, paradójicamente, se aproxima más al lenguaje de autoridad y acción soberana de Creonte; y cómo el mismo Creonte asume su soberanía sólo en virtud del vínculo de parentesco que posibilita esta sucesión, cómo llega a debilitarse por el desafío de Antígona y, finalmente, por sus propias acciones, derogando de una sola vez las normas que aseguran su lugar en el parentesco y en la soberanía. En efecto, el texto de Sófocles deja claro que ambos están metafóricamente implicados la una con el otro, sugiriendo que no existe, de hecho, oposición entre ambos.[10] Además, en la medida en que ambos personajes, Creonte y Antígona, están relacionados quiásmicamente, no parece que haya una fácil separación entre ellos, y que el poder de Antígona, hasta el punto en que lo sigue ejerciendo por nosotras, está relacionado no sólo con la forma en que el parentesco hace su reivindicación desde el lenguaje del estado, sino también con *la deformación social tanto del parentesco idealizado como de la soberanía política que surge como consecuencia de su acto.*

En su comportamiento, ella transgrede tanto las normas de género como las de parentesco, y aunque la tradición Hegeliana interpreta su destino como un indicio seguro de que esta transgresión es inevitablemente fatalista y fracasa, también es posible otra lectura según la cual ella expone el carácter socialmente contingente del parentesco, sólo para convertirse en otra ocasión de la crítica literaria para una reescritura de esa contingencia como necesidad inmutable.

---

[9] Para un artículo muy interesante que establece un marco psicoanalítico para considerar las uniones incestuosas de Antígona, véase Patricia J. Johnson, "Woman's Third Face: A Psychosocial Reconsideration of Sophocles' *Antigone*" en *Arethusa 30* (1997): 369-398.

[10] Para una lectura estructuralista de la obra que asume una oposición constante entre Creonte y Antígona, véase Charles Segal, *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text* (Ithaca: Cornell University Press, 1986) [*Interpretando la tragedia griega: el mito, la poesía y el texto*].

El crimen de Antígona fue, como sabéis, enterrar a su hermano después de que Creonte, su tío y rey, hiciera público un decreto prohibiendo un entierro así. Su hermano, Polinices, encabeza el ejército enemigo contra el régimen de su propio hermano en Tebas con el fin de conseguir lo que considera que es su lugar legítimo como heredero del reino. Ambos, Polinices y su hermano Eteocles, murieron, después de lo cual Creonte, el tío por parte materna de los hermanos fallecidos, al considerar que Polinices ha sido infiel le niega un funeral apropiado, e incluso quiere exponer su cuerpo desnudo, deshonrado y saqueado.[11] Antígona actúa, pero ¿cuál es su actuación? Ella entierra a su hermano e incluso lo entierra dos veces. La segunda vez los guardias denuncian haberla visto. Cuando ella comparece ante Creonte, actúa otra vez, ahora verbalmente, rehusando negar su implicacion directa en el acto. En efecto, lo que ella rechaza es la posibilidad lingüística de separarse del hecho, afirmándolo ambiguamente sin delatarse, sin decir, simplemente, "yo lo hice".

En realidad, el hecho en sí mismo parece deambular a lo largo de la obra, amenazando con su atribución a ciertas personas, apropiado por algunas que nunca hubiesen podido hacerlo, o repudiado por quienes sí hubieran podido hacerlo. En todos los casos, el acto está mediatizado por actos de habla: el guardia dice que la ha visto; ella dice que lo ha hecho.

El único modo en que la persona autora se relaciona con el acto es a través de la afirmación lingüística de la conexión. Ismene declara que dirá que lo hizo si Antígona le autoriza, pero Antígona no le deja. La primera vez que el centinela informa a Creonte, alega, "yo no lo

---

[11] Froma Zeitlin ofrece una contribución importante al problema del entierro en *Antígona* y en *Edipo en Colono*, argumentando que en *Antígona*, Creonte oscurece efectivamente la línea entre la vida y la muerte que el acto del entierro debe trazar. "El rechazo de Creonte contra el entierro", escribe, "ofende al orden cultural en su totalidad, ...pero también se puede interpretar como una ofensa contra el tiempo en sí mismo" (152). Para Zeitlin, Antígona sobrevalora la muerte y oscurece la distinción entre la vida y la muerte desde otra perspectiva. Argumenta, plena de perspicacia, que "el anhelo de Antígona de morir antes de su hora es también una regresión a fuentes ocultas de la familia de la cual procede" (153). Véase Froma Zeitlin, "Thebes: Theatre of Self and Society," reimpreso en John J. Winkler and Froma Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 150-167.

hice ni tampoco vi quién lo hizo" (25), como si haberlo visto pudiera significar haberlo hecho, o haber sido cómplice en ello. Él es consciente de que informando que ha visto el hecho se implica en ello, y le ruega a Creonte que reconozca la diferencia entre su testimonio y el hecho en sí mismo. Pero la distinción no es sólo difícil de establecer por Creonte, sino que perdura como una fatal ambigüedad en el texto. El coro especula que "esta acción debe haber sido promovida por los Dioses" (29), permaneciendo aparentemente escéptico a que haya sido ejecutado por un humano. Al final de la obra, Creonte exclama que los suicidios de su mujer e hijo son sus actos, momento en el que la respuesta a qué es lo que significa ser responsable de una acción, se vuelve completamente ambigua. Todo el mundo parece ser consciente de que el acto es transferible desde el que lo hace, e incluso, en medio de la proliferación retórica de las negaciones, Antígona reconoce que no puede negar que el acto es suyo. Bien, pero ¿puede afirmarlo?

¿A través de qué lenguaje Antígona asume la autoría de su acto o bien rehúsa negarlo? Recordaréis que Antígona se nos presenta a través del acto en el que desafía la soberanía de Creonte, rebatiendo el poder de un decreto presentado como un imperativo, que tiene el poder de hacer lo que dice, prohibiendo explícitamente a cualquiera enterrar el cuerpo. De este modo, Antígona muestra el fracaso ilocucionario del manifiesto de Creonte, tomando su respuesta la forma verbal de una reafirmación de soberanía, rehusando no asociar el hecho con su persona: "Yo digo que lo hice y no lo niego" (43), traducido menos literalmente por Grene como "Sí, confieso: no negaré mi acto" [en griego Creonte dice, "phes, e katarnei ne dedrakenai tade" y Antígona responde: "kai phemi drasai kouk aparnoumai to ne"].

"Sí, lo confieso" o "Yo digo que lo hice" – de este modo ella contesta a la pregunta que se le plantea desde otra autoridad, y concede la autoridad que este otro tiene sobre ella. "No voy a negar mi acto" – "no

lo niego", no voy a verme forzada a negarlo, rechazaré el verme obligada a ello por el lenguaje de otros y lo que no negaré es mi acto – un acto que se convierte en posesivo, una posesión gramatical que cobra sentido sólo en el contexto de la escena en la que ella rehúsa una confesión forzada. En otras palabras, decir "yo no voy a negar mi acto" es rechazar llevar a cabo una negativa, pero no es precisamente reivindicar el acto. Decir "Sí, lo hice" es reivindicar el acto pero también es cometer otro acto en la misma reivindicación, en el acto de hacer públicos los propios hechos, un nuevo acto criminal que redobla y toma el lugar del anterior.

Es bastante interesante el hecho de que los dos actos de Antígona, el entierro y su desafío verbal, coincidan con las ocasiones en que el coro, Creonte y los mensajeros la llaman "varonil".[12] Efectivamente, Creonte, escandalizado por su desafío, toma la determinación de que mientras él viva "ninguna mujer gobernará" (51), sugiriendo que si ella gobierna, él morirá. Y en un momento determinado le habla enfadado a Hemón, que está con Antígona y en contra de él: "¡Un carácter insoportable, inferior al de una mujer!" (746). Anteriormente, habla sobre su temor a llegar a ser debilitado completamente por ella: si los poderes que han provocado este acto se quedan sin castigo, "Ahora no soy hombre, ella es el hombre [aner]" (528). Así, Antígona parece asumir la forma de una cierta soberanía masculina, una virilidad que no se puede compartir, que requiere que su otro sea tanto femenino como inferior. Pero hay una pregunta que persiste: ¿ha asumido verdaderamente esta virilidad? ¿ha vencido la soberanía del género?

Esto, por supuesto, nos hace volver a la cuestión de cómo esta figura desafiante, masculina y verbal llega a representar los dioses del paren-

[12] Nicole Loraux indica que el luto no es únicamente la tarea de la mujer, sino algo que se lleva a cabo preferentemente dentro de los límites del hogar. Cuando el luto de la mujer se hace público, el orden cívico amenaza con una pérdida del yo. Para sus comentarios breves pero profundos sobre el entierro de Antígona, véase Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, tr. Corinne Pache (Ithaca: Cornell University Press, 1998), pp 25-27, 62-64. Véase también Nicole Loraux, "La main d'Antigone", *Métis I* (1986): 1994-1995.

tesco. Este hecho me lleva a la confusa cuestión de si Antígona representa al parentesco y, si esto es así, qué especie de parentesco debe ser. En algún momento ella parece estar obedeciendo a los dioses, y Hegel puntualiza que se trata de los dioses del hogar: ella declara que, por supuesto, no obedecerá la orden de Creonte porque no es una ley emitida por Zeus; por consiguiente, reivindica que la autoridad de Creonte no es la misma que la de Zeus (496-501) y aparentemente está mostrando su fe en la ley de los dioses. Pero ella no se mantiene siempre fiel a esta fe, tal y como podemos ver en un pasaje no muy conocido en el que reconoce que no hubiera hecho lo mismo por otros miembros de su familia:

> Nunca jamás, ni aunque mis hijas e hijos o mi esposo estuvieran muertos y convertidos en polvo hubiera asumido esta responsabilidad, en contra de los ciudadanos. ¿En virtud de qué ley digo esto? Si mi esposo hubiera fallecido podría tener otro, y tener un hijo o una hija con otro hombre, pero con mi padre y mi madre allá abajo en el Hades, nunca podría tener otro hermano. Fue por esta ley que os hice un honor especial, pero parece que según Creonte lo hice mal y mostré una gran imprudencia, oh hermano mío. Y ahora él me lleva así de sus manos, sin matrimonio, sin enlace nupcial, sin haber participado del matrimonio o de la crianza de los hijos. *(900-920)*

Antígona apenas representa aquí a duras penas la santidad del parentesco, ya que es por su hermano o, como mínimo, en su nombre, por lo que ella está dispuesta a desafiar la ley, pero no por todos sus parientes. Y aunque ella reclama actuar en el nombre de una ley que desde la perspectiva de Creonte es sancionable por su criminalidad, su ley no parece tener ninguna posibilidad de aplicación. Su hermano no es, desde su punto de vista, reproducible, esto quiere decir que las condiciones bajo las cuales la ley llega a ser aplicable no son reproducibles. Ésta es una ley del ejemplo, por lo tanto, una ley que no es generalizable ni tampoco extrapolable, es una ley formulada precisamente a través del ejemplo específico de su misma aplicación y, por consiguiente, no es una ley de carácter ordinario, generalizable.

Así, ella no actúa en nombre del dios del parentesco, sino transgrediendo los mandatos de estos dioses, transgresión que confiere a las relaciones de parentesco una dimensión prohibitiva y normativa pero que a la vez también desvela su vulnerabilidad. Por su lado, Hegel reivindica que el acto de Antígona es opuesto al de Creonte, *los dos actos se reflejan, más que se oponen el uno al otro,* sugiriendo que si el uno representa el parentesco y el otro el estado, sólo pueden representarse a través de la implicación del uno en el idioma del otro. Al hablarle, ella se hace varonil y Creonte se debilita, y de esta forma ninguno de los dos mantienen su posición dentro del género y aparece la alteración del parentesco para desestabilizar el género a lo largo de la obra.

El acto de Antígona es, de hecho, ambiguo desde el principio. No es solamente el acto desafiante que supone enterrar a su hermano, sino también el acto verbal con el que contesta a Creonte su pregunta; entonces esto es un acto lingüístico. Hacer público el acto propio mediante el lenguaje significa en cierto sentido completar el acto, el momento que también le implica a ella en el exceso de masculinidad llamado orgullo. Entonces, en la medida en que ella empieza a actuar a través del lenguaje, también parte de sí misma. Su actuación no es nunca exclusivamente suya, y aunque ella utiliza el lenguaje para explicar su acto, para afirmar su masculinidad y una autonomía desafiante, sólo puede llevar a cabo esta actuación a través de la apropiación de las mismas normas del poder a las que se opone. En efecto, lo que da poder a estos actos verbales es la operación normativa de poder que personalizan, sin que lleguen a serlo exactamente.

Antígona llega, entonces, para actuar de formas que son consideradas masculinas, no sólo porque desafía a la ley sino también porque se apropia de la voz de la ley para cometer un acto en contra de la ley misma. Ella no sólo delinque al rechazar el decreto, sino que también lo hace al no querer negar su responsabilidad, de forma que se apropia de la retórica de la acción del mismo Creonte. Su acción aparece precisa-

mente mediante su rechazo a respetar su orden, e incluso el lenguaje utilizado para manifestar este rechazo tiene asimilados muchos términos de la misma soberanía que ella rechaza. Creonte espera que sus palabras gobiernen las actuaciones de Antígona, y ella le contesta oponiéndose a sus discursos como soberano afirmando su propia soberanía. El hecho de reivindicar llega a ser un acto que reitera el acto, lo afirma, extendiendo el acto de insubordinación llevando a cabo su reconocimiento a través del lenguaje. Este reconocimiento, paradójicamente, requiere un sacrificio de autonomía al mismo tiempo que se lleva a cabo: ella se afirma a sí misma a través de la voz del otro, de ese alguien a quien ella se opone. Entonces, su autonomía se obtiene a través de la apropiación de la voz autoritaria a la que ella se resiste, una apropiación que encuentra en su interior simultáneamente el rechazo y la asimilación de esta fuerte autoridad.[13]

Desafiando al estado, Antígona reitera el acto desafiante de su hermano, lo que significa que repite el desafío que, al afirmar su lealtad hacia su hermano, la sitúa en una posición en la que puede llegar a sustituirlo y, en consecuencia, reemplazarlo y territorializarlo. Ella asume la masculinidad venciéndola, pero sólo la vence idealizándola. En un momento dado su acto parece afirmar su rivalidad y superioridad hacia Polinices: ella pregunta, "Y aun así, ¿cómo hubiera podido adquirir yo más gloria que enterrando a mi hermano?" (502).

No sólo el estado presupone el parentesco y el parentesco presupone el estado, sino que los "actos" realizados en nombre del uno o del otro son articulados en el idioma del otro, de esta forma la distinción entre ambos se confunde a nivel retórico poniendo en juego la estabilidad de la distinción conceptual entre ambos.

---

[13] Para una discusión excelente sobre el sitio y el estilo del discurso interpretativo en los discursos públicos de Atenas, y en concreto los capítulos 3 y 4, véase Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays On Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1996). Para un ensayo maravilloso y profundo, véase Timothy Gould, "The Unhappy Performative" en *Performativity and Performance*, eds. Andrew Parker and Eve Kosovky Sedgwick (New York: Routedge, 1995), pp. 19-44.

Aunque trataré las contribuciones de Hegel y Lacan más en profundidad en el próximo capítulo, nos puede servir de ayuda mirar las diferentes formas en las que el parentesco, el orden social y el estado están representados en sus textos de formas variadas y hasta inversas. El estado no aparece en la discusión de Lacan sobre Antígona, ni tampoco en el análisis sobre la cultura de Lévi-Strauss realizado anteriormente al de Lacan. El orden social está basado, preferentemente, en una estructura de comunicabilidad e inteligibilidad entendida como simbólica. Y aunque para estos dos teóricos lo simbólico no es la naturaleza, a pesar de ello institucionalizan la estructura del parentesco en formas que no son precisamente maleables. Según Hegel, el parentesco pertenece a la esfera de las normas culturales, pero esta esfera debe ser analizada desde su relación de subordinación respecto al estado, aunque éste depende para su existencia y mantenimiento de esta misma estructura.

Ciertamente, Hegel puede reconocer la forma en que el estado presupone las relaciones del patriarcado, pero argumenta que el ideal para la familia es preparar a los hombres jóvenes para la guerra, ya que serán quienes defiendan las fronteras de la nación, quienes se enfrenten entre ellos en la lucha por la vida y la muerte de las naciones, y quienes idealmente decidirán estar bajo un régimen legal en el que se abstraerán en cierto modo del nacional *Sittlichkeit* que estructura su participación.[14]

[14] Hegel aborda la cuestión de Antígona en tres discusiones separadas y no siempre mantiene una discusión consistente del significado de la obra: en *La Fenomenología del Espíritu*, que conforma el foco de la discusión aquí y en el capítulo 2 de este texto; en la *Filosofía del Derecho*, donde argumenta que la familia debe existir en una relación recíproca con el estado; y dispersa en varios lugares de la *Estética*, pero concretada en el segundo tomo, en la sección final, "III. Poesía Dramática", capítulo III, en la subsección, "Desarrollo de la poesía dramática y sus especies", en el apartado "El desenlace trágico". En este último texto, Hegel argumenta que ambos, Creonte y Antígona, constituyen figuras trágicas, "...que están bajo el poder de aquello contra lo cual combaten." A diferencia de la discusión elíptica de Antígona en la *Fenomenología del espíritu*, en la cual Antígona es suplantada por Creonte, aquí se les posiciona en una relación de tragedia recíproca: "Hay algo inmanente en ambos, Antígona y Creonte, que ellos atacan de alguna manera, de este modo son asidos y destrozados por algo intrínseco a su propio ser real." Hegel concluye esta discusión con un elogio extremo para la obra: "*Antígona* me parece la más magnífica y satisfactoria obra de arte de esta clase." Véase la obra de Hegel, Aesthetics: Lectures on Fine Art, Volume II, trans. T.M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 1217-1218.

En la *Fenomenología* de Hegel, Antígona aparece como una figura que será transfigurada y superada en el curso de la descripción de sus actuaciones. Para Hegel, no obstante, Antígona desaparece como poder femenino convirtiéndose en el poder de la madre cuya única tarea, en los designios espirituales, es producir un hijo para ofrecerlo a los propósitos del estado, un hijo que vive con la familia para llegar a ser un ciudadano guerrero. Entonces, *la ciudadanía reclama un rechazo parcial de las relaciones de parentesco que llevan a definir la existencia del ciudadano masculino,* y sin embargo el parentesco permanece como lo único que puede producir ciudadanos varones.

Según Hegel, Antígona no encuentra su lugar dentro de la ciudadanía porque no es capaz de ofrecer o recibir el reconocimiento dentro del orden ético.[15] El único tipo de reconocimiento que ella puede tener (y aquí es importante recordar que el reconocimiento es, por definición de Hegel, recíproco) es de y por su hermano. Ella sólo puede adquirir reconocimiento del hermano (y por consiguiente no acepta dejarle ir) y porque, según Hegel, aparentemente no hay ningún deseo en esta relación. Y si lo hubiere, no habría ninguna posibilidad de ser reconocido. Pero ¿por qué?

Hegel no nos dice exactamente por qué la aparente falta de deseo entre hermano y hermana los califica para el reconocimiento dentro de los términos del parentesco, pero su visión implica que el incesto constituiría una imposibilidad de reconocimiento; en otras palabras, que el esquema de inteligibilidad cultural, de *Sittlichkeit*, de la esfera en la

---

[14] *(Cont.)* En el ensayo, "The Woman in White: On the Reception of Hegel's 'Antigone'" (*The Owl of Minerva 21, no.1 (Fall 1989): 65-89),* Martin Donougho argumenta que la visión hegeliana de Antígona fue la más influyente del siglo XIX, tal vez contestado más fuertemente por Goethe, quien mostró su perspectiva escéptica en sus cartas a Eckermann. Goethe puso en cuestión si la tensión entre familia y estado era central en la obra y sugirió que la relación incestuosa entre Antígona y Polinices no es el modelo ejemplar de lo "ethical" [ético] (71).

[15] Por supuesto, las mujeres no eran ciudadanas en la Atenas clásica, aunque la cultura estaba imbuida de valencias de feminidad. Para una discusión muy útil sobre esta paradoja, véase Nicole Loraux, *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the División Between the Sexes* tr. Caroline Levine (Princeton: Princeton University Press, 1993).

cual el reconocimiento recíproco es posible, presupone una estabilidad prepolítica del parentesco. Implícitamente, Hegel parece entender que la prohibición del incesto refuerza el parentesco, pero no es esto lo que dice explícitamente. Al contrario, sostiene que la relación de sangre hace imposible el deseo entre hermana y hermano, y entonces es la misma sangre la que estabiliza el parentesco y su dinámica interna de reconocimiento. De este modo, según Hegel, Antígona no desea a su hermano, y así la *Fenomenología* se convierte en el instrumento textual de la prohibición del incesto, que afecta a lo que no se nombra, lo que subsecuentemente se desmiente a través de los vínculos consanguíneos.

De hecho, lo que resulta particularmente extraño es que en la discusión anterior sobre el reconocimiento en la *Fenomenología,* el deseo (167) llega a ser un deseo de reconocimiento, un deseo que busca su reflejo en la Otra persona, un deseo que busca negar la alteridad de la Otra, un deseo que se encuentra en la obligación de necesitar a la Otra, alguien que tememos ser o que tememos que nos pueda capturar; por lo tanto, sin esta apasionada unión constitutiva no puede haber reconocimiento alguno. En la discusión anterior, el drama del reconocimiento recíproco empieza cuando una conciencia descubre que se ha perdido en la Otra, que se ha salido de sí misma, que se encuentra a sí misma como Otra o, en realidad, en la Otra. De esta forma, el reconocimiento empieza con la idea de que una está perdida en la Otra, que ha sido apropiada en y por una alteridad que es y no es sí misma, y viene motivada por el deseo de encontrarse a una misma reflejada allí, donde el reflejo no es una expropiación final. Realmente, la conciencia busca una recuperación de sí misma, sólo para reconocer que no hay regreso de la alteridad al yo inicial, tan sólo una transfiguración basada en la imposibilidad del regreso.

Así, en "Independencia y sujeción de la autoconciencia: Señorío y servidumbre", el reconocimiento está motivado por el deseo de ser reconocido y es, en sí mismo, una forma cultivada de deseo; no sólo la simple creencia o negación de la alteridad, sino la compleja dinámica

en la que una persona intenta encontrarse a sí misma en la Otra sólo para hallar que este reflejo es el signo de la expropiación y auto-pérdida de una misma. De esta manera, en el apartado anterior, acerca del tema de la *Fenomenología,* no puede existir reconocimiento sin deseo. Sin embargo para Antígona, según Hegel, el reconocimiento con deseo no es posible. De hecho, para ella, en la esfera del parentesco, y con su hermano, sólo existe reconocimiento bajo la condición de que no haya deseo.

La lectura que hace Lacan de Antígona, a la que volveré en el próximo capítulo, también nos sugiere que existe una cierta situación ideal de parentesco, y que a través de Antígona podemos acceder a esta posición simbólica. Lacan no cree que ella ame el contenido de lo que es su hermano, sino su "Ser puro", una idealización del ser que pertenece a la esfera de lo simbólico. Lo simbólico se asegura y se mantiene precisamente mediante una evacuación o negación de la persona; de este modo, una posición simbólica nunca es conmensurada con el individuo que la ocupa; asume su estatus como simbólico precisamente en función de su inconmensurabilidad.

Así, Lacan presupone que el hermano existe a un nivel simbólico y que es a él a quien realmente Antígona ama. Quienes siguen a Lacan tienden a separar de lo social el simbolismo del parentesco, por eso dejan los convenios sociales del parentesco como algo intacto e intratable, como aquello que la teoría social puede estudiar en un registro diferente y en un momento distinto. Tales visiones separan lo que es social de lo que es simbólico tan sólo para conservar un sentido invariable del parentesco dentro de lo simbólico. Lo simbólico, que nos da una idea del parentesco como una función del lenguaje, se separa de los convenios sociales del parentesco, presuponiendo que a) el parentesco se instituye en el momento en que el niño o la niña accede al lenguaje b) el parentesco es una función del lenguaje y no una institución socialmente alterable, y c) lenguaje y parentesco no son instituciones socialmente alterables, o al menos no fácilmente alterables.

Antígona, que desde Hegel hasta Lacan ha sido identificada como defensora de un parentesco marcadamente *no* social, que sigue las normas que condicionan la inteligibilidad de lo social, sin embargo representa, por decirlo así, una fatal aberración del parentesco. Lévi-Strauss remarca en qué se basa la interiorización de los roles que definen la función de la familia cuando escribe que "el hecho de ser una norma, completamente independiente de sus modalidades, está efectivamente en la esencia de la prohibición del incesto" (32,37).[16] Entonces, no es simplemente que la prohibición sea una norma como tal, sino que esta prohibición conlleva la idealidad y persistencia de la norma en sí misma. "La norma", escribe, "es por un lado social, en tanto que es norma, y *pre-social*, en su *universalidad* y en el *tipo* de relaciones en las que impone su pauta" (12,14). Por último, mantiene que el tabú del incesto no es exclusivamente biológico (aunque sí parcialmente), ni exclusivamente cultural, sino que existe preferentemente "en el ámbito de lo cultural", como parte de una serie de normas que generan la posibilidad de la cultura y que son distintas de la cultura que ellas generan, pero no absolutamente distintas.

•

En el capítulo titulado "El Problema del Incesto", Lévi-Strauss explica claramente que el conjunto de normas que propone son estrictamente acordadas, es decir, ni biológicas, ni culturales. Escribe "es verdad que, a través de su universalidad, la prohibición del incesto tiene que ver con la naturaleza [touche à la nature], p.ej. con la biología o la psicología, o con las dos. Pero lo que se puede tomar como cierto [il n'est pas moins certain] es el hecho de que ser norma ya es un fenómeno social, y pertenece al mundo de las normas [l'univers des règles], por lo tanto de la cultura, y de la sociología, cuyo estudio es la cultura" (24, 28). Explicando más adelante las consecuencias para una etnología viable, Lévi-Strauss defiende que se debe reconocer "la única norma pre-eminente y universal que asegura el alcance de la cultura por encima de la naturaleza [la Règle par excellence, la seule universelle et

[16] Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, ed. Rodney Needham, tr. James Harle Bell and John Richard Von Sturmer (Boston: Beacon Press, 1969), [*Las estructuras fundamentales del parentesco*, tr. Marie Therèse Cevasco (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1981)]. Las citas en el texto se refieren primero a la paginación en inglés y luego a la paginación en francés.

qui assure la prise de la culture sur la nature]" (24,28). Lévi-Strauss define claramente cómo la dificultad está en determinar el estatus de esta prohibición universal como se ve cuando escribe,

> La prohibición del incesto no tiene un origen ni puramente cultural ni natural, tampoco es una mezcla de elementos de la naturaleza y la cultura. Este hecho es un paso fundamental [la démarche fondamentale] debido al cual y por el cual, pero por encima de todo, a través del cual se logra la transición de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, por lo que se presenta como una condición general de cultura. Consecuentemente, no debiéramos sorprendernos que su característica formal, su universalidad, haya sido tomada de la naturaleza [tenir de la nature]. No obstante, en otro sentido es cultura, ejerciendo e imponiendo su reglamento a fenómenos que inicialmente no están sujetos a ello. *(24, 28-29)*

Aunque Lévi-Strauss insiste en que la prohibición no es ni lo uno (natural) ni lo otro (cultural), también propone pensar sobre la prohibición como el "enlace [le lieu]" entre la naturaleza y la cultura. Pero si esta relación es de mutua exclusión, es difícil entenderla como un enlace o, menos aún, como una transición.[17] De ahí que parezca que su texto esté navegando entre estas diferentes posiciones, entendiendo la norma como algo parcialmente constituido por la naturaleza y la cultura, pero no exclusivamente, sino como algo exclusivo de ambas categorías, como una transición, a veces como casual o como enlace y otras veces como estructural entre naturaleza y cultura.

Las Estructuras Fundamentales del Parentesco fue publicado en 1947, y a lo largo de seis años Lacan desarrolló su estudio más siste-

---

[17] Para una crítica breve pero astuta de la naturaleza/distinción cultural en relación con el tabú del incesto, que demuestra ser a la vez fundamental e impensable, véase "Structure , Sign, and Play" en *Writing and Difference*, tr. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press) particularmente pp. 282-284. ["La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" de Jacques Derrida *La escritura y la diferencia*, tr. Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 1989)].

mático de lo simbólico, aquellas normas que convierten la cultura en posible e inteligible, que ni pueden reducirse completamente a su carácter social, ni estar divorciadas de él de forma permanente. Una de las cuestiones que discutiré en los próximos capítulos es si debemos evaluar críticamente estas normas que gobiernan la inteligibilidad cultural pero que no se pueden reducir a una cultura dada. Además, ¿cómo operan estas normas? Por un lado, explicamos la prohibición del incesto como una norma universal, pero Lévi-Strauss apunta que no siempre es así. Él no va más allá, y no se pregunta qué formas toma esta norma cuando no se sigue, ni tampoco si al reconocer la prohibición se debe tener en cuenta en qué casos ésta no existe para llegar a ser realmente operacional.

De forma más específica, nos podemos preguntar hasta qué punto esta norma, entendida como prohibición, puede operar efectivamente sin producir o mantener el espectro de su propia transgresión. Otra cuestión a plantear es si tales normas producen conformidad, o si lo que hacen es crear un conjunto de configuraciones sociales que exceden y desafían las normas por las que han sido creadas. Interpreto esta cuestión de acuerdo con lo que Foucault ha señalado como la dimensión *productiva y excesiva* de las normas del estructuralismo. Aceptar la eficacia final de una norma en las descripciones teóricas que una misma persona se hace es como vivir bajo su propio régimen, aceptar la fuerza de sus decretos, por decirlo así. Existe algo interesante y común en las múltiples lecturas de esta obra de Sófocles, y es la idea de que no hay incesto si hay amor; uno se puede preguntar si la lectura de la obra se convierte, con estos auspicios, en una ocasión para reforzar que se cumpla la norma: no hay incesto aquí y no puede haberlo.[18] Hegel es un claro ejemplo de este hecho, dada su insistencia en que lo único que hay entre hermano y hermana es la ausencia de deseo. Incluso Martha Nussbaum, en sus reflexiones sobre la obra, remarca que Antígona no parece tener un fuerte

[18] Véase también la discusión breve sobre los incestuosos lazos fraternos desde 1780 hasta 1914 en George Steiner, *Antigones*, pp. 12-15. [George Steiner, *Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*, tr. Alberto L. Bixio (Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 1996)].

vínculo con su hermano.[19] Y Lacan, por supuesto, sostiene que no es al hermano *en su contenido* a quien ella ama, sino a su ser en sí –pero ¿dónde nos lleva todo esto? ¿qué clase de posición o lugar es éste? Según Lacan, Antígona busca un deseo que tan sólo puede llevarla a la muerte precisamente porque pretende desafiar las normas simbólicas. Pero ¿es ésta la manera correcta de interpretar su deseo? ¿O es que lo simbólico en sí mismo ha generado una crisis que afecta su propia inteligibilidad? ¿Podemos aceptar que Antígona no se siente confusa sobre quién es su hermano o quién es su padre, que ella no está viviendo, por decirlo así, las equivocaciones que enmarañan la pureza y la universalidad de esas normas estructuralistas?

Casi todas las teóricas y teóricos de Lacan insisten en que las normas simbólicas no son las mismas que las sociales. Lo "simbólico" llega a ser un término técnico para Lacan en 1953, y termina por ser su propia manera de conceptualizar los usos matemáticos (formal) y Lévi-Straussianos del término. Lo "simbólico" es definido como el reino de la ley que regula el deseo en el complejo de Edipo.[20] Este complejo se explica como una derivación de la prohibición simbólica o primaria del incesto, una prohibición que tiene sentido solamente en términos de relaciones de parentesco en las que hay varias "posiciones" establecidas dentro de la familia, siguiendo un mandato exogámico. En otras palabras, una madre es alguien con quien su hijo o hija no tiene relaciones sexuales, y un padre es alguien con quien su hijo o hija no tiene relaciones sexuales, una madre es quien tiene solamente relaciones sexuales con el padre, etc. Estas relaciones de prohibición están codificadas de acuerdo con la "posición" que ocupa cada miembro de la familia. Estar

---

[19] Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press) p. 59; [Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, tr. Antonio Ballesteros (Madrid: Visor Distribuciones, S.A., 1995)]. Para un argumento más fuerte y antipsicoanalítico contra la interpretación de la relación Antígona-Polinices como un lazo incestuoso, véase Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, "Oedipus Without the Complex," en *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, tr. Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1990) pp. 100-102, ["«Edipo» sin complejo", *Mito y tragedia en la Grecia antigua* tr. Ana Iriarte (Madrid: Taurus Ediciones, S.A.-Grupo Santillana, 1989)].

[20] Dylan Evans, *An Introductory Dictionnary of Lacanian Psychoanalysis* (London: Routeledge, 1996), p.202.

en una posición significa además tener un sitio en la encrucijada de relaciones sexuales, como mínimo de acuerdo con la concepción simbólica o normativa de lo que esa "posición" es en concreto.

La tradición estructuralista dentro del pensamiento psicoanalista ha ejercido una gran influencia en el cine feminista y en la teoría literaria, así como los enfoques feministas lo han hecho en el psicoanálisis a través de las diferentes disciplinas. De hecho, prestamos atención a una gran cantidad de "posiciones" dentro de la nueva teoría cultural, y no siempre tenemos conciencia de su origen. Esto también abrió camino a la crítica queer del feminismo que ha tenido, y continúa teniendo, unos efectos provechosos que crean desacuerdo dentro de los estudios de género y de sexualidad. Desde esta perspectiva, nos preguntamos: ¿existe una vida social para el parentesco, una que pueda dar buena cabida a los cambios dentro de las relaciones de parentesco? Como sabe cualquier persona familiarizada en los estudios contemporáneos de género y sexualidad, ésta no es una tarea fácil, dada la herencia del trabajo teórico que se deriva de este paradigma estructuralista y de sus precursoras y precursores Hegelianos.

Mi visión es que la distinción entre lo simbólico y la ley social no puede sostenerse, no tan sólo porque lo simbólico es en sí mismo un resultado de la sedimentación de las prácticas sociales, sino porque los cambios radicales que se dan en el parentesco precisan de una rearticulación de los presupuestos estructuralistas del psicoanálisis y, por lo tanto, de la teoría contemporánea sobre el género y la sexualidad.

Con esta tarea en mente, volvemos a la escena del tabú del incesto, de donde emerge la pregunta: ¿Cuál es el estatus de estas prohibiciones y de estas posiciones? En *Las Estructuras Elementales del Parentesco* Lévi-Strauss deja claro que no hay nada en biología que necesite del tabú del incesto, que éste es el mecanismo por el que la biología se transforma en cultura, y entonces ni es biológico ni cultural, aunque la cultura precisa en sí misma de la biología. Por "cultural" Lévi-Strauss

no quiere decir "culturalmente variable" o "contingente", sino que conceptualiza en base a las normas "universales" de la cultura. Entonces, para este autor, las normas culturales no son alterables (como argumentó Gayle Rubin con posterioridad), aunque lo que ocurre es que las modalidades en las que éstas aparecen son variables. Además, estas normas son las que transforman las relaciones biológicas en cultura, sin pertenecer a una cultura específica. Ninguna cultura en particular puede llegar a serlo sin estas normas, y éstas son irreducibles a cualquiera de las culturas que ellas mismas sostienen. La existencia de una norma cultural universal y eterna, que Juliet Mitchell llama "la ley universal y primordial"[21], es la base de la noción Lacaniana de lo simbólico y de los esfuerzos posteriores para separar lo que es simbólico de las esferas de lo biológico y lo social.

En Lacan, lo que es culturalmente "universal" es entendido como normas simbólicas o lingüísticas, y estas normas son las que codifican y explican las relaciones de parentesco. La gran posibilidad de una referencia pronominal, de un "yo", un "tú", un "nosotras" y "ellas", depende de esta forma de parentesco que actúa en y como lenguaje. Este paso de lo cultural hacia lo lingüístico es el que el mismo Lévi-Strauss trata hacia el final de *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. En Lacan, lo simbólico aparece definido en términos de estructuras lingüísticas que son irreducibles a las formas sociales que el lenguaje toma y, de acuerdo con los términos estructuralistas, se le atribuye el establecimiento de las condiciones universales bajo las cuales la sociabilidad o la comunicabilidad de cualquier uso del lenguaje se convierte en posible. Esto facilita la consiguiente distinción entre las visiones simbólicas y sociales del parentesco.

Por lo tanto, una norma social no es exactamente lo mismo que una "posición simbólica" que, en el sentido lacaniano del término, parece gozar de un carácter cuasi-eterno, a pesar de las limitaciones ofrecidas

[21] Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Random House, 1974), p. 370; [Juliet Mitchell, *Psicoanálisis y feminismo*, tr. Horacio González Trejo (Barcelona: Editorial Anagrama, S.A., 1976)].

en las notas finales de varios seminarios de gente experta. Quienes están de la parte de Lacan casi siempre insisten en que, por ejemplo, sería un error coger la posición simbólica del padre, que después de todo es una posición paradigmáticamente simbólica y errónea, y confundirla con la posición alterable y constituida socialmente que los padres han ido asumiendo a lo largo del tiempo. La visión lacaniana insiste en que existe una demanda ideal e inconsciente sobre la vida social que no puede ser reducida a causas y efectos sociales inteligibles. El lugar simbólico del padre no cede a las demandas de una reorganización social de la paternidad. Lo simbólico es, precisamente, lo que pone límites a todos y cada uno de los esfuerzos utópicos por reconfigurar y revivir las relaciones de parentesco a cierta distancia de la escena edipal.[22]

Cuando el estudio del parentesco se combinó con el estudio de la lingüística estructural, las posiciones de parentesco fueron elevadas al estatus de un cierto orden de posiciones lingüísticas sin las cuales ninguna significación sería procedente, ninguna inteligibilidad podría ser posible. ¿Cuáles son las consecuencias de convertir ciertas concepciones de parentesco en atemporales y elevarlas al estatus de estructuras elementales de inteligibilidad? ¿Es esto mejor o peor que defender que el parentesco es una forma natural?

Si una norma social no es lo mismo que una posición simbólica, entonces una posición simbólica, entendida aquí como el ideal sedimentado de la norma, parece salir de sí misma. La distinción entre ambas no se puede sostener, ya que en cada una de ellas nos referiremos inevitablemente a normas sociales, pero con distintas modalidades. La forma ideal es todavía una norma contingente, aunque es una forma cuya contingencia se ha considerado necesaria, una forma de cosificación con graves consecuencias para las relaciones de género. Quienes

[22] Para una historia interesante sobre lo simbólico y un relato polémico sobre las posiciones simbólicas del sexo dentro de las estructuras contemporáneas de parentesco, véase Michel Tort "Artifices du père," *Dialogue: Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille* 104 (1989): 46-60; "Symboliser le Différend," *Psychoanalystes* 33 (1989): 9-18; y "Le Nom du père incertain: Rapport pour le ministère de la justice" (no publicado, el autor lo tiene archivado).

están en desacuerdo conmigo tienden a clamar, con cierta exasperación, "Pero ¡es la ley!", pero ¿qué tipo de estatus tiene tal enunciado? "¡Es la ley!" se convierte en el enunciado que atribuye a la ley performativamente la misma fuerza que la propia ley dice ejercer. "Es la ley" es un signo de lealtad hacia la ley, un signo del deseo por hacer que la ley sea indisputable, un impulso teleológico de la teoría del psicoanálisis que procura desarticular cualquier crítica al padre simbólico, la ley del mismo psicoanálisis. Entonces, el estatus conferido a la ley es precisamente el estatus que se le da al falo, el lugar simbólico del padre, lo indisputable e incontestable. La teoría expone su propia defensa tautológica. La ley que está mas allá de las leyes finalmente pondrá fin a la ansiedad producida por una relación crítica hacia la máxima autoridad, que claramente no sabe cuándo detenerse: un límite a lo social, lo subversivo, a la posibilidad de agencia y cambio, un límite al que nos aferramos, sintomáticamente, como la derrota final de nuestro propio poder. Quienes la defienden reivindican que ¡estar sin una ley como ésta es puro voluntarismo o anarquía radical! ¿Lo es? ¿Y aceptar esta ley como juez final de la vida del parentesco? ¿No nos sirve esto para resolver por medios teleológicos dilemas concretos sobre los acuerdos sexuales humanos que no tienen formas normativas definidas?

Ciertamente, podemos reconocer que el deseo está radicalmente condicionado sin tener que sostener que está totalmente determinado, y que existen estructuras que hacen posible el deseo sin defender que éstas sean insensibles a una articulación reiterativa y transformadora. Esta idea del deseo es apenas un retorno al "ego" o a las nociones liberales clásicas de libertad, pero insiste en el hecho que la norma tiene una temporalidad que abre paso a una subversión desde dentro y a un futuro que no puede ser plenamente anticipado. Y a pesar de todo, Antígona no puede entregarse totalmente a dicha subversión y futuro, porque lo que la lleva a la crisis es la propia función representativa, el mismo horizonte de inteligibilidad en el cual ella actúa y a partir del cual permanece de alguna manera como impensable. Antígona es descendiente de Edipo, lo que nos plantea el siguiente interrogante: ¿qué puede surgir de la herencia de Edipo cuando las normas que éste ciegamente desafía e institucio-

naliza ya no contienen la estabilidad que les atribuyó Lévi-Strauss y el psicoanálisis estructuralista? En otras palabras, Antígona es alguien para quien las posiciones simbólicas se han convertido en incoherentes, confundiendo hermano y padre, emergiendo no como una madre sino – en sentido etimológico – "en el lugar de la madre"[23]. Su nombre es también interpretado como "antigeneración" (gonê [generation])[24]. Así, ella se encuentra a una distancia de lo que representa, y lo que representa no está ni mucho menos claro. Si la estabilidad del lugar maternal no se puede asegurar, y tampoco la del paternal, ¿qué le pasa a Edipo y a la prohibición que defiende? ¿Qué ha engendrado Edipo?

Planteo esta pregunta, por supuesto, en un momento en el que la familia es idealizada nostálgicamente en diferentes formas culturales; una época en la que el Vaticano protesta contra la homosexualidad, no sólo acusándola de ser un ataque a la familia sino también a la noción misma de lo humano, donde ser humano, para alguna gente, implica participación en la familia, en su concepción normativa. Pregunto esto en un momento en el que los hijos e hijas, debido al divorcio y los segundos matrimonios, debido a las migraciones, el exilio y situaciones de refugio, debido a diferentes tipos de movilidad global, pueden ir de una familia a otra, de una familia a ninguna familia, de ninguna familia

[23] Véase Robert Graves, The Greek Myths: 2 (London: Penguin, 1960), p. 380 [Robert Graves, *Los mitos griegos*, tr. Luis Echávarri (Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1999)]. Estoy agradecido al artículo de Carol Jacob citado anteriormente por esta última referencia.

[24] Véase Seth Bernardete, "A Reading of Sophocles's Antigone I", *Interpretation: Journal of Political Philosophy 4, no.3* (1975): 156. Bernardete cita aquí a Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylos Interpretationen* 92, no. 3, para apoyar su traducción. Stathis Gourgouris ofrece los siguientes comentarios provocativos sobre "the rich polyvalence of Antigone's name" [la rica polivalencia del nombre de Antígona]:

> La preposición *anti* significa a la vez "en oposición a" y "en compensación de"; *gona* pertenece a una línea de derivados de *genos* (familia, linaje, descendencia) y significa simultáneamente descendencia, generación, matriz, semilla, nacimiento. Sobre la base de esta polifonía etimológica (la lucha por el significado en el núcleo del mismo nombre), podemos argumentar que Antígona encarna tanto una oposición entre el parentesco y la *polis* (en compensación por su derrota por las reformas de la *demos*), como una oposición *al* parentesco expresada por su adhesión a su hermano por medio de un deseo perjudicial, *filia* más allá del parentesco.]

En el capítulo "Philosophy's Need for Antigone" de Strathis Gourgouris, *Literature as Theory (for an Antimythical Era)* (Standford: Stanford University Press, forthcoming).

a una familia o vivir, psíquicamente, en el cruce de la familia, en multiplicidad de situaciones familiares en las que puede haber más de una mujer que actúa como madre, más de un hombre que actúa como padre, o ningún padre, ninguna madre, ninguno de los dos, o con medio-hermanos que a la vez son amigos –éste es un momento en el que la familia es frágil, porosa y expansiva. Es también un momento en el que familias heterosexuales y gays a veces se mezclan, o en el que familias gays toman formas nucleares y no nucleares. ¿Cuál será el legado de Edipo para quienes se han formado en estas situaciones, donde los roles no están muy claros, donde el lugar del padre está disperso, donde el lugar de la madre está ocupado de múltiples formas o desplazado, donde lo simbólico en su estancamiento es insostenible?

De alguna manera, Antígona representa los límites de la inteligibilidad expuestos en los límites del parentesco. Pero lo hace de una forma no muy pura, y que sería difícil romantizar o considerarla como ejemplo a seguir. Después de todo, Antígona se apropia del posicionamiento y el lenguaje de quien ella se opone, asume la soberanía de Creonte, e incluso reivindica la gloria destinada a su hermano, sintiendo una extraña lealtad hacia a su padre, unida a él a través de su propia maldición. Su destino no es tener una vida para vivir, estar condenada a morir antes de ninguna posibilidad de vida. Esto plantea la cuestión de cómo el parentesco asegura las condiciones de inteligibilidad por las que la vida se convierte en vivible, y por las que también se condena y se cierra. La muerte de Antígona es siempre doble a lo largo de toda la obra: ella reivindica no haber vivido, no haber amado, y no haber tenido descendencia, pero también que ha estado sometida a la maldición que Edipo lanzó sobre sus propios hijos e hijas, "sirviendo a la muerte" para el resto de sus días. Así, la muerte significa la vida no vivida, de manera que cuando se va acercando a esa tumba en vida que le ha preparado Creonte, se encuentra con el que siempre ha sido su destino. ¿Es éste quizás el deseo invivible con el que vive, el propio incesto, que hace de su vida una muerte en vida, que no tiene espacio en los términos que confieren inteligibilidad sobre la vida? A medida que se acerca a la tumba, donde debe ser enterrada en vida, remarca:

> "Oh tumba, oh cámara nupcial, oh subterránea morada
> que me habrá de guardar siempre, donde me encamino
> para reunirme con los míos [tous emautes]" *(891-893).*

La muerte es representada como un tipo de matrimonio con aquella gente de su familia que ya ha fallecido, reafirmando así la cualidad de muerte de esos amores para los que no existe lugar viable y vivible en la cultura. Indudablemente es importante, por un lado, rechazar su conclusión de que no tener descendencia sea en sí mismo un destino trágico y, por otro lado, rechazar la conclusión de que el tabú del incesto deba deshacerse para que el amor pueda florecer libremente por todas partes. Pero ni la vuelta a la normalidad familiar ni la celebración de prácticas incestuosas son aquí el objetivo. De todas formas, su discurso ofrece una alegoría de la crisis del parentesco: ¿qué acuerdos sociales pueden ser reconocidos como amor legítimo, y qué perdidas humanas pueden ser explícitamente lloradas como pérdidas reales y consecuenciales? Antígona rechaza obedecer cualquier ley que no reconozca públicamente su pérdida, y de esta forma dibuja esa situación que tan bien conocemos donde existen pérdidas -por ejemplo, a causa del SIDA- que no pueden llorarse públicamente. ¿A qué clase de muerte en vida han sido condenadas estas personas?

Aunque Antígona muere, su acto permanece en el lenguaje, pero ¿cuál es su acto? Este acto, que es y no es suyo, supone una trasgresión de las normas de parentesco y de género que pone de manifiesto el carácter precario de esas normas, su imprevista y molesta transferibilidad, y su capacidad para ser reiteradas en contextos y de formas que nunca podremos anticipar completamente.

Antígona no representa el parentesco en su forma ideal, sino más bien su deformación y desplazamiento, poniendo en crisis los regímenes vigentes de representación y planteando la cuestión de ¿cuáles podrían haber sido las condiciones de inteligibilidad que hubieran hecho posible su vida, en realidad, qué red sostenible de relaciones hacen posible nuestras vidas, aquellas personas que confundimos el

parentesco en la rearticulación de sus términos? ¿Qué nuevos esquemas de inteligibilidad convierten a nuestros amores en legítimos y reconocibles, y a nuestras pérdidas en verdaderas? Esta pregunta reabre la relación entre el parentesco y las epistemologías vigentes de inteligibilidad cultural, y ambas hacia la posibilidad de transformación social. Esta cuestión, que parece tan difícil de plantear a través del parentesco, es automáticamente suprimida por aquellas personas que intentan que las versiones normativas del parentesco sean esenciales para el funcionamiento de la cultura y la lógica de las cosas, una cuestión a menudo eliminada por quienes, desde el terror, disfrutan de la autoridad última de los tabúes que estabilizan la estructura social como verdad eterna, sin jamás preguntarse ¿qué pasó con los herederos de Edipo?

CAPÍTULO 2

Leyes No Escritas, Transmisiones aberrantes

CAPÍTULO 2

Leyes No Escritas, Transmisiones aberrantes

En el último capítulo he hablado del acto de Antígona, de la reivindicación que supone el acto del entierro, del acto que cumple la reivindicación del desafío. Su acto le lleva a la muerte, pero la relación entre el acto y su desenlace fatal no es precisamente causal. Actúa, desafía a la ley a sabiendas que la muerte es el castigo, pero ¿qué es lo que impulsa su acción? ¿Y qué impulsa su acción hacia la muerte? Sería más sencillo si pudiéramos decir que Creonte la mató, pero Creonte solamente la destierra a una muerte en vida y es dentro de esa tumba donde ella se quita la vida. Sería posible decir que ella es autora de su propia muerte, pero ¿cuál es el legado fáctico que se constituye a través del instrumento de su agencia? ¿Es su fatalidad una necesidad? Y si no es así, ¿bajo qué condiciones no necesarias llega su fatalidad a parecer una necesidad?

Ella intenta hablar dentro de la esfera política con el lenguaje de la soberanía, que es el instrumento del poder político. Creonte hace pública su proclama y pide a su guardia que se asegure de que todo el mundo sea conocedor de sus palabras. «Éstas son las reglas mediante las que hago grande a nuestra ciudad" (190), y, aun así, su enunciación no es suficiente. Tiene que pedir a su guardia que transmita su proclama, oponiéndose uno de sus miembros: "¡Pásale ese peso a otro hombre más joven!" (216).

Al empezar la obra nos damos cuenta de que Ismena no ha oído la proclama que Antígona comunica sobre lo que "Creonte ha hecho a toda la ciudad" (7) y, por tanto, el soberano acto de habla de Creonte, para que tenga poder, parece depender de la recepción y transmisión por parte de la gente subordinada a su poder: puede caer en oídos sordos o que muestren resistencia y, en consecuencia, no logre vincular a

quienes va dirigido. Sin embargo, lo que está claro es que Creonte quiere que sus palabras sean conocidas y cumplidas por toda la polis. De manera similar, Antígona no renuncia a la posibilidad de que se conozca su desafío. Cuando Ismena le aconseja al principio de la obra "No le hables a nadie de este acto antes de tiempo" (84), Antígona responde "¡Ah, díselo a toda la gente! Te odiaré aún más si permaneces en silencio y no lo proclamas a todo el mundo" (86-87). Al igual que Creonte, Antígona quiere que su acto de habla sea radical y comprehensivamente público, tan público como el propio edicto.

Aunque su desafío es oído, el precio de su discurso es la muerte. Su lenguaje no es el de una agencia política que aspire a la supervivencia. Sus palabras, entendidas como actos, están quiásmicamente relacionadas con la lengua vernácula del poder soberano, hablan en esa lengua y contra ella, dan imperativos y los desafían al mismo tiempo, habitan el lenguaje de la soberanía en el mismo momento en el que ella se opone al poder soberano y es excluida de sus límites. Lo que todo esto sugiere es que ella no puede hacer su reivindicación fuera del lenguaje del estado, pero tampoco esa reivindicación que quiere hacer puede ser asimilada plenamente por el estado[1].

---

[1] Algunos comentaristas políticos de la obra, como Jean Bethke Ehlstain, han sugerido que Antígona representa a la sociedad civil, que su relación con Hemón y el coro, en particular, representa una "voz" que no es ni la de la familia ni la del estado. Existe, claramente, un juicio comunitario expresado por el coro, pero sería erróneo concluir a partir de ello que la comunidad funciona como una esfera separada o separable de la familia o del estado. Yo opino que no existe ninguna voz no contaminada con la que Antígona hable, lo que quiere decir que ella no puede representar ni lo femenino sobre (o contra) el estado, ni representar una versión de la familia como distinta del poder estatal. Véase Jean Bethke Ehlstain, "Antigone's Daughters", en *Democracy* 2, nº 2 (abril de 1982): 46-59. Seyla Benhabib examina la ambivalencia que se desprende de la concepción que hace Hegel de las mujeres y sostiene que Antígona no tiene cabida en el avance dialéctico de la universalidad. Esto se muestra claramente en *La fenomenología del espíritu* y parece también desprenderse de las oposiciones mantenidas con *La filosofía del derecho*, tal y como muestra Benhabib. Pero sería interesante tener en cuenta la afirmación de Hegel en la *Estética*, según la cual la universalidad de Antígona ha de ser hallada en su "pathos". Véase *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art, Volume I*, trad. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 232. Acerca de su análisis, véase Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992), pp. 242-259. Acerca de este tema, véase también Valerie Hartouni, "Antigone's Dilemmas: A Problem of Political Membership", *Hypatia* 1, nº 1 (primavera de 1986): 3-20; Mary Dietz, "Citizenship with a Feminist Face", *Political Theory* 13, nº 1 (1985): 19-37.

Pero si sus acciones no aspiran a la supervivencia política, residen de forma no menos problemática en la esfera de las relaciones de parentesco. Hay quienes critican la obra respondiendo con una idealización de las relaciones de parentesco que niega el desafío que se hace contra éstas, como si les molestara la propia deformación del parentesco que Antígona lleva a cabo y augura. Existen dos formas idealizadas de parentesco que han de ser consideradas en este punto: se dice que Antígona respaldaba una de ellas al representar sus límites; la otra la respaldaba al constituir su límite. La primera es la de Hegel, quien señala que Antígona representa las leyes del parentesco, los dioses del hogar, una representación que conduce a dos extrañas consecuencias: una, según Hegel, que su insistencia a la hora de representar esas leyes es lo que precisamente constituye un crimen en un orden legal más público, y dos, que ella, encarnación de este dominio femenino del hogar, se torna innombrable en el texto, que la propia representación que encarna, según se dice, requiere que su nombre sea obviado en el texto de *La Fenomenología del Espíritu*. La segunda es la de Lacan, quien sitúa a Antígona en el umbral de lo simbólico, entendido como el registro lingüístico en el que las relaciones de parentesco se instalan y mantienen. Él entiende que la muerte de Antígona viene precipitada precisamente por la insoportabilidad simbólica de su deseo. Aunque yo me distancio de estas dos lecturas consecuenciales, también intento reelaborar algunos aspectos de ambas posturas en la explicación que ofrezco de las siguientes preguntas: ¿Supone la muerte de Antígona una lección necesaria sobre los límites de la inteligibilidad cultural, los límites de las relaciones de parentesco inteligibles, una lección que nos retrotrae a nuestro sentido apropiado del límite y la restricción? ¿Significa la muerte de Antígona la superación del parentesco por parte del estado, la necesaria subordinación de aquél a éste? ¿O su muerte es, precisamente, un límite que ha de ser leído como una acción de poder político que determina qué formas de relaciones de parentesco serán inteligibles, qué maneras de vivir pueden ser aceptadas?

En Hegel, el parentesco es rigurosamente diferenciado de la esfera del estado, si bien es una precondición para la aparición y la reproducción del aparato estatal. En Lacan, el parentesco, como función de lo

simbólico, es rigurosamente disociado de la esfera de lo social y, sin embargo, constituye el campo estructural de la inteligibilidad dentro del cual surge lo social. Mi lectura de Antígona, en resumen, intentará conducir estas distinciones hacia una crisis productiva. Antígona no representa ni el parentesco ni lo que le es radicalmente externo, sino que se convierte en la ocasión para hacer una lectura de una noción estructuralmente constreñida de la noción de parentesco en términos de su repetibilidad social, la temporalidad aberrante de la norma.

Reformular las posiciones de parentesco como "simbólicas" es precisamente formularlas como precondiciones de comunicabilidad lingüística y sugerir que estas "posiciones" conllevan una intratabilidad que no es aplicable a las normas sociales contingentes. Sin embargo, no es suficiente estudiar los efectos de las normas sociales según la forma de concebir las relaciones de parentesco, pues ello volvería a llevar el discurso de las relaciones de parentesco a un sociologismo vacío de significación psíquica. Las normas no actúan de forma unilateral en la psique; por el contrario, quedan condensadas en la figura de la ley a la que la psique retorna. La relación psíquica con las normas sociales puede, en ciertas condiciones, dictaminar que tales normas son insolubles, punitivas y eternas, pero esa figuración de las normas ya tiene lugar dentro de lo que Freud denominó "la cultura de la pulsión de muerte". En otras palabras, la propia descripción de lo simbólico como ley insoluble tiene lugar dentro de una fantasía que tiene a la ley como autoridad imposible de rebasar. En mi opinión, Lacan analiza y descubre los síntomas de esta fantasía. Espero poder sugerir que la noción de lo simbólico está limitada por la descripción de su propia función trascendentalizadora, que puede reconocer la contingencia de su propia estructura a través de la negación de la posibilidad de cualquier modificación sustancial en su campo de operación. Sugeriré que se ha de replantear la relación entre la posición simbólica y la norma social y, en mi capítulo final, espero mostrar cómo se podría realizar una nueva aproximación a la función fundadora de parentesco que tiene el incesto como tabú, y ello dentro del psicoanálisis con una concepción de norma social como contingente y en plena acción. En este punto estoy menos interesada en las restricciones del tabú, centrán-

dose mi interés en las formas de parentesco en las que éste tiene lugar y cómo la legitimidad de estas formas se establece, precisamente, como las soluciones normalizadas de la crisis edípica. El objetivo, entonces, no es liberar al incesto de sus restricciones, sino preguntarse qué formas de relaciones de parentesco normativas son las que se consideran que funcionan como necesidades estructurales a partir de ese tabú.

Antígona sólo está parcialmente fuera de la ley y, por tanto, se podría concluir que ni la ley del parentesco ni la ley del estado funcionan de manera efectiva sobre los individuos que están sometidos a estas leyes. Pero si bien su desviación se utiliza para ilustrar la inexorabilidad de la ley y su oposición dialéctica, la oposición de Antígona opera al servicio de la ley, reforzando su inevitabilidad.

Propongo tomar en consideración dos ejemplos en los que se considera que Antígona ocupa una posición anterior al estado y a las relaciones de parentesco para determinar qué lugar ocupa, cómo y en nombre de qué actúa. El primer conjunto de ejemplos se encuentra en el análisis que hace Hegel en *La Fenomenología del Espíritu* y *La Filosofía del Derecho,* y el segundo, que trataré en el siguiente capítulo, es el séptimo seminario que Jacques Lacan dedicó al tema de "La Ética del Psicoanálisis".

Hegel aborda el estatus de Antígona en el capítulo de la *Fenomenología* titulado "La Vida Ética", en un subapartado titulado "La Acción Ética: el Saber Humano y Divino, la Culpa y el Destino" [Die Sittliche Handlung: Das Menschliche und Göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal].[2] De hecho, no se nombra a Antígona en la mayor parte de este apartado y sólo aparece prefigurada en la mayor parte de la discusión. Hegel se interroga acerca del lugar que ocupan la culpa y el crimen en la vida ética universal e insiste en que, dentro de ese dominio,

[2] Todas las citas proceden de la traducción de Millar citada en la nota 4 del capítulo 1, con referencias a la edición en alemán de Suhrkamp citada en la misma nota. Las citas hacen referencia en primer lugar a la paginación en inglés y, a continuación, a la alemana.

cuando se actúa criminalmente no se actúa como individuo, ya que sólo nos convertimos en individuos si pertenecemos a la comunidad. La vida ética es precisamente una vida estructurada por la *Sittlichkeit*, donde las normas de la inteligibilidad social son producidas histórica y socialmente.[3] El yo que actúa y que lo hace contra la ley, "es sólo la sombra irreal", ya que "[sic] existe sólo como un yo universal" (282). En otras palabras, cualquiera que cometa el hecho que él comete será culpable. El individuo, mediante el crimen, pierde su individualidad y se convierte en ese "cualquiera". A continuación, sin previo aviso, parece que Hegel introduce a Antígona sin nombrarla: señala que quien comete un crimen según los criterios universales predominantes de *Sittlichkeit* se ve atrapada en la posición de violar la ley humana al seguir la ley divina, y de violar la ley divina al seguir la ley humana: "La acción sólo lleva a una de las leyes en contra de la otra" (283). Así, quien actúa de acuerdo a la ley, allí donde la ley es siempre humana o divina pero *no ambas*, permanece siempre ciega ante la ley que está siendo desobedecida en ese momento. Esto le lleva a la figura de Edipo a través de la siguiente ruta: "De hecho la realidad mantiene oculto en sí el otro aspecto que es extraño a este conocimiento [la determinación que sabe lo que hace] y no revela toda la verdad sobre sí misma a la conciencia [Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewusstsein nicht, wie sie an und für sich ist]: el hijo no reconoce a su padre en el hombre que lo ha ultrajado y a quien mata, ni a su madre en la reina a quien toma por esposa" (283, 347).

De esta forma, Hegel explica que la culpa se experimenta explícitamente en la ejecución del hecho, en la experiencia de la "irrupción" de una ley *en otra y a través de otra*, "sorprend[iendo] a quien lo comete in fraganti [Dem sittlichen Selbstbewusstsein stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, *wenn die tat geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift*]" (283, 347, el énfasis es mío). Haciendo todavía referencia a Edipo, Hegel escribe: "Quien obra no

[3] Véase Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 1-68.

puede negar el crimen o su culpa: la significación del hecho radica en que lo inmóvil ha sido puesto en movimiento" y, según sus palabras, "lo inconsciente" ha sido "vinculado a lo consciente [und hiermit das Unbewusste dem Bewussten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen]" (283, 347, traducción propia). Esto lleva a Hegel a hablar de un "derecho" que se halla tácitamente afirmado en la comisión del crimen, un derecho que es todavía desconocido excepto en y a través de la conciencia de la culpa.

Hegel subraya el vínculo entre la culpa y el derecho, la reivindicación de un derecho que es implícito en la culpa, un derecho, un acceso a un derecho que supone necesaria y simultáneamente la derogación de otra ley. En este punto parece hacer referencia a Edipo, quien comete sus crímenes sin saberlo y se ve invadido retrospectivamente por la culpa. Antígona no parece sentirse culpable, aunque sí afirma su derecho, incluso al reconocer que Creonte sólo puede considerar como un signo de criminalidad la "ley" que justifica su acto. Para Hegel, lo inconsciente (o lo que él describe como "inexistente") surge en la reivindicación del derecho, el acto que se enraíza en una ley que no cuenta como tal en el dominio de la ley. No existe justificación alguna para la reivindicación que hace Antígona. La ley que invoca sólo tiene un posible caso de aplicación y no es conceptualizable como ley en ningún sentido ordinario. ¿Qué es esta ley más allá de la ley, más allá de la conceptualización, qué hace que su acto y su defensa en el discurso parezcan una violación de la ley, una ley que surge como violación de la ley? ¿Es éste un tipo de ley que ofrece fundamentos para violar otro tipo de ley, y pueden estos fundamentos ser enumerados, conceptualizados y traspasados de un contexto a otro? ¿O se trata de una ley que desafía toda conceptualización y que constituye un escándalo epistémico dentro del dominio de la ley, una ley que no puede ser trasladada, que marca la frontera misma de toda conceptualización legal, una violación de la ley llevada a cabo, por así decirlo, por una legalidad que sigue sin ser contenida por ninguna de todas las leyes positivas y generalizables? Ésta es una legalidad de lo que no existe y de lo que es inconsciente, y no una ley *de* lo incons-

ciente, sino cierta forma de demanda que lo inconsciente necesariamente le hace a la ley, aquello que marca el límite y la condición de la generalizabilidad de la ley.[4]

Hegel señala este momento, casi se hunde en él, pero rápidamente manifiesta su escandalosa consecuencia. Distingue a Edipo de Antígona y determina la excusabilidad del crimen de él y la inexcusabilidad del de ella. Hace esto precisamente desproveyendo la acción de Antígona de cualquier motivación inconsciente e identificándola con un acto plenamente consciente: "La conciencia ética es más completa y su culpa más inexcusable si se conoce *de antemano* la ley y el poder a los que se opone, si los toma como violencia y desafuero, como éticos sólo por accidente y, al igual que Antígona, a sabiendas comete el crimen [wissentlich ... das Verbrechen begeht]". Hegel, partiendo del punto de vista de Creonte, que no puede conseguir de Antígona una confesión total, concluye este análisis con la afirmación: "La conciencia ética debe, en virtud de esta realidad y de su obrar, reconocer lo contrapuesto a ella como su propia realidad, [y] debe reconocer su culpa" (284, 348). Lo contrario a su acción es la ley a la que desafía y Hegel le pide a Antígona que reconozca la legitimidad de esta ley.

Antígona, por supuesto, reconoce su acto, pero la forma verbal de su reconocimiento sólo agrava el crimen. Ella no sólo lo hizo, sino que tuvo

---

[4] Derrida señala que Hegel hace una generalización demasiado rápida de la situación específica de la familia de Antígona a la "ley" más general que se supone que ella representa y defiende. Después de todo, difícilmente puede ella representar la familia viva e intacta y no está claro qué estructuras de relaciones familiares representa. Derrida escribe, "¿Qué más da si el orfanato es una estructura de lo inconsciente? Los padres de Antígona no son unos padres cualesquiera. Ella es hija de Edipo y, según la mayoría de las versiones de las que todos los autores de tragedias tomaron su inspiración, de Yocasta, de su incestuosa abuela. Hegel nunca se refiere a esta generación como algo adicional [de plus], como si se tratara de algo externo a las estructuras elementales de las relaciones familiares". Aunque en lo que viene después, parece coincidir con Hegel en el estatus desprovisto de deseo de la relación con su hermano, puede que esté escribiendo en sentido irónico, ya que tanto niega el deseo como luego lo llama un deseo imposible, con lo que lo afirma como deseo en cierto sentido: "Como a Hegel, a mí también me ha fascinado Antígona, su relación increíble, ese poderoso vínculo sin deseo, ese deseo inmenso, imposible, que no podía vivir, capaz únicamente de derrocar, paralizar o sobrepasar a cualquier sistema e historia, de interrumpir la vida del concepto, de cortarle su respiración". Véase Jacques Derrida, *Glas*, trad. John P. Leavey Jr. y Richard Rand (Lincoln: University of Nebraska, 1986), pp. 165-166.

el valor para decir que lo hizo. Así, Antígona no puede ejemplificar la conciencia ética de quien sufre la culpa. Ella está más allá de la culpa: acepta su crimen de igual manera que acepta su muerte, su tumba, su cámara nupcial. En ese punto del texto, Hegel cita a la propia Antígona, como si las palabras de ella corroboraran su argumento: "weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt",[5] traducido por Miller como "porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal" (284, 348). Pero hemos de tener en cuenta el matiz diferente que penetra este comentario en la traducción de Grene: "Si este proceder es bueno ante los ojos de los dioses/ conoceré mi pecado, una vez haya sufrido" (982-983).[6] Y obsérvese la extraordinaria suspensión de la cuestión de la culpa y la reprimenda implícita a Hegel que se desprende de la traducción más fiable que es la ofrecida por Lloyd-Jones: "Bien, si esto recibe la aprobación de los dioses, debiera perdonarles [syggignosko] por lo que he sufrido, porque he obrado mal; pero si son ellos los que han obrado mal, ¡que no sufran peores males que los que ellos están injustamente infligiéndome!".

Aquí Antígona parecer saber y transmitir la sabiduría que no puede confesar del todo, porque no admitirá su culpa. Éste parece ser el motivo principal que Hegel ofrece para explicar por qué no consigue ser admitida en la ley ética.[7] Antígona no niega haber cometido el hecho, pero esto no equivale a una admisión de la culpa para Hegel. De hecho, admitir la culpa tal y como Hegel y Creonte le habrían obligado sería hacer un discurso público de una forma que precisamente no se le permite. Cabe preguntarse si las mujeres podrían llegar a sufrir culpa en el sentido que Hegel da al término, puesto que la autoconciencia de la

---

[5] Hegel cita a partir de la traducción de Hölderlin de la *Antígona* de Sófocles como *Antigonä* (Frankfurt: Wilmans Verlag, 1804), tres años antes de la publicación de la *Fenomenología*.

[6] Grene, *Antigone*.

[7] Hegel pasa a hablar de quien hace tal reconocimiento, pero aparentemente, esa persona no puede ser Antígona. Se refiere, en su lugar, a Polinices y a Eteocles, dos hermanos que, según la descripción, surgen contingentemente de "Natura", cada uno de los cuales reclama el mismo derecho a liderar la comunidad: "la ley humana en su existencia universal es la comunidad, en su actividad en general la constituyen los hombres de la comunidad, en su actividad real y efectiva es el gobierno. *Es, se mueve* y *se mantiene* consumiendo y absorbiendo en sí la separación de los Penates [los dioses del hogar] o la separación en familias separadas sobre las que presiden las mujeres, y manteniéndolas disueltas en la fluida continuidad de su propia naturaleza" (287-288).

persona culpable y arrepentida está necesariamente mediada por la esfera del estado. En realidad, realizar este discurso, tal y como ella hace, supone cometer un tipo diferente de delito: aquél en el que un sujeto prepolítico reivindica una forma furiosa de actuar en la esfera pública. A la esfera pública, tal y como la denomino aquí, Hegel la llama de forma variante la comunidad, el gobierno y el estado. Ésta sólo adquiere su existencia *interfiriendo* en la felicidad de la familia. Así, se crea a sí misma "un enemigo interno –la feminidad en general. La feminidad –la eterna ironía [en la vida] de la comunidad" (288, 352).

La introducción de la feminidad parece basarse claramente en la referencia previa a Antígona, pero también, y curiosamente, suplanta esa referencia, prácticamente de la misma manera que Hegel cambia su lenguaje para adaptarse a su formato ético. Al principio, parece como si las afirmaciones de Hegel acerca de Antígona también pudieran ser aplicables a la inminente "*Weiblichkeit*":

> La feminidad ... convierte por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal [allgemeine Tätigkeit] en la obra de un individuo determinado y pervierte la propiedad universal [verkehrt das allgemeine Eigentum] del estado en una posesión y un ornamento para la Familia [zu einem Besitz und Putz der Familie]. *(288, 353)*

Este giro repentino hacia el tema de la feminidad nos recuerda a Antígona, pero supone también una clara generalización a partir de su caso de un modo que borra su nombre y su particularidad. Esta "feminidad" pervierte el universal y convierte el estado en propiedades y ornamentos para la familia, decorando la familia con la parafernalia del estado, haciéndose estandartes y mantones con el aparato del estado. Esta perversión de la universalidad no tiene implicaciones políticas. En realidad, la "feminidad" no actúa políticamente, pero constituye una perversión y una privatización de la esfera política, una esfera gobernada por la universalidad.

Aunque previamente Hegel da a entender que la perversión de la universalidad de Antígona, a pesar de su apariencia de criminalidad, puede tratarse en realidad de la erupción de una legalidad de otro orden, que puede sólo parecer como criminalidad desde el punto de vista de la universalidad, él no aprecia tal erupción inconsciente de derechos en la perversión de la universalidad que las mujeres generalmente llevan a cabo. En realidad, en el mismo momento en el que, en el texto de Hegel, Antígona es *generalizada* como feminidad o como mujer, la perversión en cuestión pierde el escandaloso lugar que ocupa en el campo político, devaluando lo político como propiedad privada y ornamento. En otras palabras, al suplantar a Antígona por la "feminidad", Hegel realiza la generalización a la que Antígona se resiste, una generalización según la cual Antígona sólo puede ser considerada como una criminal y que, en consecuencia, la borra del texto de Hegel.

La figura femenina que ocupa el lugar de Antígona y soporta el rastro residual de su crimen ridiculiza lo universal, transpone su funcionamiento y devalúa su significado mediante la sobrevaloración de la juventud masculina, lo cual recuerda al amor de Antígona hacia Polinices.[8] Sin embargo, este amor no puede permanecer dentro de la esfera del parentesco sino que, al contrario, ha de conducir a su propio sacrificio, un sacrificio del hijo en beneficio del estado con el fin de sostener una guerra. No es el tabú del incesto lo que interrumpe el amor que los miembros de la familia se tienen entre sí, sino la acción del estado embarcado en una guerra. El intento de pervertir con medios femeninos la universalidad que representa el estado queda así aplastado por un contramovimiento del propio estado, el cual no sólo interfiere en la felicidad de la familia, sino que alista a esa familia al servicio de su propia militarización. El estado recibe su ejército de la familia y la familia encuentra su disolución en el estado.

---

[8] "El valor del hijo radica en el hecho de que es amo y señor de la madre que lo trajo al mundo; el del hermano en ser alguien en quien la hermana halla al hombre en un nivel de igualdad; el del joven en ser alguien en quien la hija ... obtiene la alegría y la dignidad de la esposa [den Genuss und die Würde der Frauenschaft erlangt]" (288, 353).

Cuando hablamos de una madre que sacrifica su hijo a la guerra ya no hablamos de Antígona, porque Antígona no es madre y no tiene ningún hijo. Como alguien que parece priorizar la familia, ella es culpable de un crimen contra el estado y, concretamente, culpable de un individualismo criminal. De esta forma, actuando en nombre del estado, la obra de Hegel suprime a Antígona y ofrece un razonamiento lógico para tal supresión: "La comunidad... sólo puede mantenerse a sí misma reprimiendo este espíritu de individualismo".[9]

Partiendo de este análisis de la hostilidad hacia lo individual y hacia la feminidad como representativa de la individualidad, Hegel pasa a hablar de la guerra, es decir, de una forma de hostilidad necesaria para la autodefinición de la comunidad.[10]

La mujer que había sido descrita anteriormente como alguien que buscaba una promesa de placer y dignidad en el hombre joven descubre ahora que ese joven se va a la guerra y que ella se ve bajo la obligación estatal de enviarlo. La agresión necesaria de la comunidad contra la feminidad (su enemiga interna) parece transmutarse en la agresión de la comunidad contra su enemigo externo. El estado interviene en la familia para hacer la guerra. La valía del joven guerrero es reconocida abiertamente y, así, ahora es la comunidad la que lo ama como la mujer lo ha amado. Esta inversión es realizada por la comunidad al aplaudir a los hijos que han ido a la guerra, una inversión que es entendida como una preservación y consolidación del estado. Si, anteriormente, la mujer "pervertía" la propiedad universal del estado como "posesión y propiedad de la familia", el estado reclama ahora el amor del hombre joven,

---

[9] [Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten.] También reconoce que la comunidad necesita de este individualismo y, por tanto, "lo crea" [weil es wesentliches Moment ist, *erzeugt es* ihn zwar ebenso] (288, 353, el énfasis es mío). Esta creación y esta represión simultáneas tienen lugar mediante la intervención de lo que llama una "actitud represiva [*unterdrückende Haltung*]", que anima su objeto como un principio hostil. Así, no queda claro si la propia Antígona es hostil o si es esta actitud represiva la que la obliga a ser hostil. En cualquier caso, queda retratada como "malvada y fútil" precisamente por su separación de lo universal.

[10] "La negatividad dominante en la guerra ... preserva la totalidad" (289).

restableciéndose a sí mismo como fuente de toda valoración y reconocimiento. El estado se sustituye a sí mismo por la feminidad y esta figura de mujer es, a un tiempo, absorbida y echada por la borda, asumida como supuesto necesario del estado a la vez que es repudiada como parte de su propio campo de funcionamiento. Así, el texto de Hegel transmuta a Antígona de tal manera que su criminalidad pierde la fuerza de la legalidad alternativa que conlleva, tras lo cual ella se traduce otra vez en términos de una feminidad maternal que nunca alcanza. Finalmente, esa figura doblemente desplazada es repudiada por el aparato estatal que absorbe y repudia su deseo. Quienquiera que ella sea, se la deja sin duda al margen, se la deja al margen por la guerra, se la deja al margen por la homosocialidad del deseo estatal. En realidad, ésa es la última mención de su nombre en el texto, un nombre que representaba el conflicto de una ley por y a través de otra, que ahora, ya borrada, más que resolverla se la deja al margen. Ella no está contenida en la universalidad del orden ético: sólo lo están los restos de su amor doblemente expropiado.

Hegel vuelve a Antígona en *La Filosofía del Derecho,* donde deja claro que ella está asociada con un conjunto de leyes que, en última instancia, no son compatibles con la ley pública.[11] "Esta ley", según escribe, "aparece allí expuesta como una ley opuesta a la ley pública, a la ley de la tierra".[12] Hegel también escribe que "si consideramos la vida ética desde un punto de vista objetivo, podemos decir que somos éticos de manera no autoconsciente" (259). Aquí Antígona aparece investida de un carácter inconsciente cuando afirma la irrecuperabilidad

---

[11] Allí escribe que "el hombre tiene su vida sustantiva real en el estado" y que "la mujer ... tiene su destino sustantivo en la familia y el estar imbuida de piedad familiar es su marco mental ético". Véase *Hegel's Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox (Londres: Oxford University Press, 1967), p. 114. Considera que la *Antígona* de Sófocles es una de las más "sublimes representaciones de esa virtud", una interpretación, por cierto, que Lacan encontró del todo errónea. Esta "ley de la mujer" es, para Hegel, la "ley de una sustancialidad subjetiva y en el plano del sentimiento, la ley de la vida interior, una vida que no ha alcanzado su materialización plena". Se refiere a ella como "la ley de los dioses antiguos, 'los dioses del infierno'", "una ley eterna y *ningún hombre sabe en qué momento fue formulada por primera vez*" (115, el énfasis es mío).

[12] *Hegel's Philosophy of Right*. "Ésta es la oposición suprema en la ética y, por tanto, en la tragedia, y está individualizada en la misma obra en las naturalezas opuestas del hombre y la mujer" (115).

de los orígenes de la ley en el siguiente pasaje: "Nadie sabe de dónde vienen las leyes; son eternas" es el verso (455) que cita Hegel. En la traducción de Lloyd-Jones, el verso aparece aumentado para dar énfasis a la animación vital de la ley. Antígona habla así a Creonte: "Ni tampoco consideré tus proclamas suficientemente fuertes para derogar, mortales como eran, las ordenanzas no escritas e infalibles de los dioses. Porque éstas tienen vida, no sólo hoy y ayer, sino siempre y nadie sabe cuánto tiempo hace que fueron reveladas" (450-456).

Hegel ha identificado claramente la ley de la que Antígona habla como la ley no escrita de los antiguos dioses, que aparece únicamente por medio de un indicio activo. De hecho, ¿qué tipo de ley sería? Una ley para la que no se puede encontrar origen alguno, una ley cuyo rastro no puede adquirir forma alguna, cuya autoridad no es comunicable de manera directa mediante la lengua escrita. Si fuese comunicable, esta ley tendría que materializarse mediante el habla, pero serían palabras que no podrían ser pronunciadas a partir de guión alguno y, por consiguiente, de ninguna manera a partir del discurso de una obra de teatro, a menos que esa obra invoque una legalidad, por así llamarla, previa a su propia escena de enunciación, a menos que la obra cometa un crimen contra esta legalidad precisamente por haberla enunciado en palabras. Así pues, la figura de esta otra ley pone en cuestión el literalismo de la obra, *Antígona*: ninguna de las palabras de esta obra nos dará la ley, ninguna de las palabras de esta obra recitará las restricciones que impone esta ley. ¿Cómo, pues, podrá ser discernida?

Esta ley de la que estamos hablando es opuesta a la ley pública; es como el inconsciente de ella, es aquélla sin la cual la ley pública no puede actuar, la cual debe, de hecho, oponerse y conservar una cierta hostilidad necesaria. De esta forma, Hegel cita las palabras de Antígona, una cita que a la vez la contiene y la expulsa, en la que ella se refiere a estas leyes no escritas y que tienen un estatus infalible. Las leyes a las que hace referencia son, estrictamente hablando, anteriores a

su escritura, no están registradas ni tampoco son registrables a nivel escrito. No son completamente conocidas, pero el estado las conoce suficientemente como para imponerlas de forma violenta. Aunque estas leyes no están escritas, ella habla en su nombre, por lo que surgen únicamente en forma de catacresis y sirven de condición previa y límite para su codificación escrita. Las leyes no son radicalmente autónomas, porque están establecidas por la ley pública escrita en la que deben estar contenidas, y a la que se han de subordinar y oponer. No obstante, será casi imposible, por la referencia catacrésica a la ley no escrita e inescribible en forma de un discurso dramático y, de hecho, en el guión de Sófocles se hace referencia a esta condición no codificable y excesiva de la ley pública. Sin embargo, ésta, en tanto que se opone a la condición no pública o no publicable de su propia emergencia, reproduce el mismo exceso que intenta contener.

Hegel presta atención al acto de Antígona, pero no a su discurso, tal vez porque el discurso sería imposible al representar la ley irrepresentable. Si lo que ella representa es precisamente lo que permanece de forma inconsciente dentro de la ley pública, entonces existe para Hegel en el límite de lo públicamente conocido y codificable. Aunque ello es a veces apuntado por Hegel precisamente como *otra* ley, es también reconocida como una ley que deja únicamente una huella incomunicable, un enigma de otro orden posible. Si ella "es" algo, es el inconsciente de la ley, presupuesta por la realidad pública, pero que no puede aparecer dentro de sus términos.

Hegel no sólo acepta la desaparición fatal de Antígona del escenario público, sino que también ayuda a empujarla fuera de este dominio y la impulsa a su tumba en vida. Por ejemplo, Hegel no justifica cómo ella aparece, a través de qué malversación del discurso público su acto es reconocido como un acto público. ¿La ley no escrita tiene el poder de re-escribir la ley pública? ¿Es lo todavía no escrito o lo que nunca será escrito lo que constituye una inconmensurabilidad invariable entre las dos esferas?

Lo que parece criminal desde la perspectiva soberana de Creonte y, de hecho, desde la perspectiva universal de Hegel, puede contener una demanda inconsciente, marcando los límites de ambas autoridades, la soberana y la universal. De esta forma se puede volver a abordar la "fatalidad" de Antígona a través de la cuestión de si no es precisamente el límite que ella representa, un límite en el que ninguna posición o representación traducible es posible, la huella de una legalidad alternativa que aparece en la consciente esfera pública como su futuro escandaloso.

Se puede esperar que el giro hacia Lacan impulse una consideración más minuciosa y prometedora del inconsciente, pero me gustaría sugerir que su lectura también resitúa la fatalidad de Antígona por lo que se refiere a los límites necesarios del parentesco. La ley que establece su no-viabilidad no es una ley que pueda romperse de forma provechosa. Si Hegel se basa en la ley del estado, Lacan despliega la perversión aparente de Antígona para confirmar una ley insoluble del parentesco.

Lacan tomará una distancia radical de Hegel, presentando objeciones a la oposición entre ley humana y ley divina; en lugar de ello se centra en el conflicto interno de un deseo que puede encontrar su límite sólo en la muerte. Lacan escribe que Antígona está en el "umbral" de lo simbólico, pero ¿cómo hemos de entender el umbral? No es una transición, reemplazada y retenida en la moción del Espíritu. A la vez, lo exterior, la entrada, el límite sin el que lo simbólico no puede pensarse, permanece, no obstante, impensable dentro de lo simbólico. En el umbral de lo simbólico, Antígona parece como una figura que inaugura su funcionamiento. Pero ¿dónde está precisamente este umbral y esta entrada? Las leyes no escritas e infalibles a las que se refiere Antígona y que Hegel identifica como la ley de lo femenino, *no* son lo mismo que el dominio simbólico, y lo simbólico no es exactamente lo mismo que la ley pública. ¿Estas leyes, sin un origen claro y de dudosa autoridad, son algo parecido a un orden simbólico, un orden simbólico alternativo

o imaginario en el sentido de Irigaray, un orden tal que constituye el inconsciente de la ley pública, la condición femenina no consciente de su posibilidad?

Antes de considerar la respuesta de Lacan a esta pregunta, me gustaría detenerme un momento para reconsiderar su versión del orden simbólico y tal vez ofrecer una serie de revisiones al breve relato que ofrecí en el capítulo anterior.

En el segundo seminario de Lacan, con el título "El Universo Simbólico" se recoge una conversación entre Jean Hyppolite y Octave Mannoni sobre el trabajo de Lévi-Strauss, acerca de la distinción entre naturaleza y símbolo. Lacan clarifica la importancia de lo simbólico en el trabajo de Lévi-Strauss y le expone su agradecimiento por la teorización que realiza del orden simbólico. La conversación empieza con la revisión de Lacan del punto de vista de Lévi-Strauss: el parentesco y la familia no pueden derivarse de ninguna causa naturalista, incluso el incesto es un tabú que no está motivado por una causa biológica[13]. En este sentido, Lacan se pregunta ¿de dónde surgen las estructuras elementales del parentesco? Al final de *Las Estructuras Elementales del Parentesco,* el intercambio de mujeres es considerado como traficar con un símbolo, la moneda lingüística que facilita un lazo simbólico y comunicativo entre hombres. El intercambio de mujeres está vinculado al intercambio de palabras, y este circuito lingüístico en particular se convierte en el fundamento para repensar el parentesco en base a las estructuras lingüísticas, la totalidad de las cuales constituye lo simbólico. Dentro de este punto de vista estructuralista de lo simbólico, cada signo invoca la totalidad del orden simbólico en el que funciona. El parentesco deja de pensarse en términos de relaciones de sangre o convenios sociales naturalizados,

[13] Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse, 1954-1955 (Paris: Editions du Seuil, 1978), p. 42; Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955, ed. Jacques-Alain Miller, tr. Sylvana Tomaselli (New York: Norton, 1988), p. 29 [Jacques Lacan, El seminario, Libro II: El Yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica, tr. Irene Agoff (Buenos Aires: Ediciones Paidós SAICF, 1997)].

y se convierte en el efecto de una serie de relaciones lingüísticas en las que cada término adquiere significado siempre y solamente en conexión con los otros.

Destacando este momento, Lacan enfatiza que el parentesco deja de tener una función biológica naturalista: «En el orden de lo humano, nos enfrentamos a la total emergencia de una nueva función, que acompaña todo el orden en su totalidad [à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité- d'une fonction nouvelle]» (29, 42). Aunque la teorización de Lévi-Strauss de lo simbólico es nueva, la función simbólica ha estado siempre presente, más bien, tiene un efecto tal que se establece como *sub specie aeternitatis*. De hecho, las formas en que Lacan escribe acerca de lo simbólico sugieren una convergencia con la ley no escrita de Antígona, remarcando de forma semejante lo inhumano e imperceptible de sus orígenes: «La función simbólica no es una función nueva, tiene sus orígenes en otra parte [amorces ailleurs] fuera del orden de lo humano, pero éstos son sólo los principios [il ne s'agit que d'amorces]. El orden de lo humano está caracterizado por el hecho que la función simbólica interviene en cada momento y en cada fase [le degrés] de su existencia» (29, 42).

Paralelamente a las leyes no escritas de Antígona que, según Hegel, aparecen como divinas y subjetivas, gobernando la estructura femenina de la familia, estas leyes no son codificables pero se entienden básicamente como "atadas a un proceso circular de intercambio en el discurso". "Hay", tal y como Lacan escribe en una parte posterior del seminario, "un circuito simbólico externo al sujeto, atado a ciertos grupos de soportes, de agentes humanos, en los que el sujeto, el círculo pequeño que es llamado su destino, se encuentra incluido de forma indeterminada» (98)[14]. Estos signos marcan su circuito, son utilizados en el habla por los sujetos, pero su origen no se haya en los sujetos que los utilizan. Ellos llegan, por así decirlo, como el «discurso del otro

[14] [Il y a un circuit symbolique extérieur au sujet, le petit cercle qu'on appelle son destin, est indéfiniment inclus.] *Le Séminaire II, 123.*

[que] es el discurso del circuito en el que estoy integrado» (89). Lacan acerca de lo simbólico remarca en el ensayo "El circuito": «Soy uno y sus vínculos [un des chaînons]. Éste es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre cometió errores yo estoy totalmente condenado a reproducirlos - esto es lo que denominamos *el super-ego*» (89, 112).

De esta forma, el circuito de lo simbólico está identificado con la palabra del padre que se hace eco en el sujeto, dividiendo su temporalidad entre un lugar irrecuperable y el momento presente. Lacan entiende este legado simbólico como una demanda y una obligación: «Mi deber es precisamente transmitir [la cadena del discurso] en una forma aberrante para cualquiera [Je suis justement chargé de la transmettre dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre]» (89, 112).

Significativamente, el sujeto no es identificable con lo simbólico, porque el circuito simbólico es hasta cierto punto siempre externo al sujeto. Aunque no hay forma de escapar de lo simbólico. Ello induce a Hyppolite a quejarse directamente a Lacan: «La función simbólica es para ti, si lo he entendido correctamente, una función trascendental [une fonction de transcendance], en el sentido que, de forma casi simultánea, no podemos permanecer en ella, ni podemos salir de ella. ¿A qué propósito sirve? No podemos hacerlo sin ella, pero tampoco podemos vivir en ella» (38, 51). Lacan en su respuesta afirma lo que ya había dicho, exponiendo la función repetitiva de la ley: «Si la función simbólica funciona, estamos dentro de ella. E incluso diría que - estamos tan dentro de ella que no podemos salir. [Je dirai plus – nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir]" (31, 43).

Sin embargo, no sería correcto decir que estamos totalmente «dentro» o «fuera» de esta ley simbólica: para Lacan, «el orden simbólico es lo más elevado en el hombre, pero también en todas partes» (116). Como un lugar permanente que está "dentro" del hombre, lo simbólico descentra el sujeto que engendra. Entonces, ¿cuál es el estatus de este

lugar? Una parte del orden de lo humano, por lo tanto, lo simbólico no es precisamente divino. Pero hemos de considerar esta última negación del propio temor de Lévi-Strauss como una cualificación, tal y como señala Lacan, Lévi-Strauss intenta guiar a Dios a la salida para luego guiarle a la entrada. En lugar de ello, Lacan enfatiza que lo simbólico es al mismo tiempo universal y contingente, reforzando un aspecto de su universalidad, pero sin un mandato exterior a sí mismo que podría servir como fundamento trascendental para su propio funcionamiento. Su función es la de trascendentalizar sus gritos, lo que no significa que tenga o permanezca como un fundamento trascendental. El efecto de trascendentalidad es un efecto de la reivindicación en sí.

En palabras de Lacan, "Este orden constituye una totalidad ... el orden simbólico toma desde el principio un carácter universal.» Más tarde dice: "Tan pronto el símbolo aparece, hay un universo de símbolos" (29). Ello no significa que lo simbólico es universal en el sentido de ser universalmente válido para todos los tiempos, sino que cada vez que aparece tiene una función universalizante; hace referencia a la cadena de signos a través de la que se deriva su propio poder significante. Lacan remarca que las agencias simbólicas acortan las diferencias existentes entre sociedades convirtiéndose en la estructura irreducible, inconsciente y radical, de la vida social[15]. De forma similar, Lacan dirá que el complejo de Edipo, una estructura de lo simbólico, es a la vez universal y contingente precisamente "porque es única y puramente simbólico": representa lo que no puede ser, hablando de forma estricta, lo que ha sido aliviado de ser en su estatus como una sustitución lingüística de lo ontológicamente dado. No captura o exhibe su objeto. Este objeto furtivo y perdido sólo se hace inteligible a través de aparecer, reemplazado, dentro de las sustituciones que constituyen términos simbólicos. Lo simbólico ha de ser entendido como un cierto tipo de tumba que precisamente no se extingue, sino que permanece vivo y atrapado dentro de sus términos, un lugar donde Antígona,

[15] "Esto no es ni más ni menos que lo que el inconsciente presupone tal y como lo descubrimos y manipulamos en el análisis." (*Seminar II, 30*). Aquí no es simplemente que lo simbólico funcione como el inconsciente, sino que lo simbólico es precisamente lo que el inconsciente presupone.

medio-muerta dentro de lo inteligible, no está destinada a sobrevivir. En esta lectura, lo simbólico captura a Antígona, y aunque se suicide en la tumba, permanece la pregunta sobre si ella puede o no tener importancia de una forma tal que exceda el alcance de lo simbólico.

Aunque la teorización de Lacan sobre lo simbólico ocupa el lugar de esos relatos del parentesco basados en la naturaleza o en la teología, continúa ejerciendo la fuerza de la universalidad. Su "contingencia" describe la forma de permanecer inconmensurable en cualquier sujeto que viva en sus términos, y la falta de un fundamento trascendental final para su funcionamiento. Sin embargo, de ninguna manera el efecto universalizante de su propio funcionamiento se pone en cuestión por la afirmación de contingencia. Por lo tanto, las estructuras del parentesco mostradas como simbólicas continúan produciendo un efecto universalizante. Bajo estas condiciones, ¿cómo el propio efecto de universalidad se convierte en contingente, mucho menos socavado, re-escrito y sujeto a la transformación?

Según Lacan para que el complejo de Edipo sea universal por el hecho de ser simbólico, *no* es necesario que éste se evidencie de forma global. El problema no es que lo simbólico represente un universal falso. Por el contrario, en el lugar y en el momento que aparece el complejo de Edipo, éste ejerce una función de universalización: *aparece* como lo que es verdad en todas partes. En este sentido, no es un universal concretamente realizado o realizable; su fracaso en la realización es precisamente lo que sostiene su estatus como una posibilidad universal. Ninguna excepción puede poner en cuestión esta universalidad, porque no depende de una concreción empírica que dé soporte a su función universalizante (esta función no cuenta con soporte y, por tanto, es contingente en este sentido restringido). De hecho, su particularización sería su ruina.

Sin embargo, ¿este entendimiento de la universalización funciona para impulsar a Dios (o los Dioses) a través de otra puerta? Si por una

parte el complejo de Edipo no es universal, pero por otra permanece universal, ¿finalmente importa en qué forma es universal si el efecto es el mismo? Nótese que el sentido en el que el tabú del incesto es "contingente" es precisamente el de esta «falta de base"; ¿pero qué viene después de esta falta de fundamentación? Ello no lleva a considerar que el tabú en sí mismo puede aparecer como radicalmente alterable o, de hecho, eliminable; por el contrario, cuando éste aparece lo hace de forma universal. Así, esta contingencia sin base se convierte en la condición de una apariencia universalizante; que es totalmente distinta de una contingencia que establece la variabilidad y la función cultural limitada de cualquier regla o norma.

La aproximación que Lacan realiza a Antígona se ha de enmarcar dentro del tema sobre ética que realiza en el *Seminario VII*[16]. Lacan trata el problema del bien como una categoría central para la ética y la contransformación (commodification). "En el momento que todo se organiza alrededor del poder para hacer el bien, ¿cómo puede ser que algo totalmente enigmático se ofrezca a sí mismo y retorne a nosotros sin cesar, desde nuestra propia acción como su consecuencia desconocida?" (F, 275, mi traducción). En relación a Hegel, Lacan apunta, "el ámbito en el que Hegel es más débil es en poética, y especialmente en lo que articula acerca de *Antígona*" (E, 249). Hegel comete un error en la *Fenomenología* al afirmar que *Antígona* revela «una oposición clara...entre el discurso de la familia y el del estado. Pero en mi opinión las cosas son menos claras» (236).

Defendiendo la visión de Goethe, Lacan insiste en que "Creonte [no] se opone a Antígona como un principio de la ley, del discurso, a otro... Goethe explica que Creonte es conducido por su deseo y manifiestamente se desvía del camino recto... él se dirige como un rayo por sí mismo hacia su propia destrucción [il court à sa perte]" (254, 297).

---

[16] *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychoanlyse* (Paris: Éditions du Seuil, 1986); *The Seminar of Jacques Lacan, VII: The Ethics of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, tr. Dennis Porter (New York: Norton, 1992).

En cierto sentido, la preocupación de Lacan respecto a la obra viene precisamente por este hecho de precipitarse uno mismo hacia la propia destrucción, esa precipitación fatal que estructura las acciones de Creonte y Antígona. Así, Lacan redefine la problemática de *Antígona* como una dificultad interna del "deseo de hacer el bien", el deseo de vivir en conformidad con una norma ética. Algo surge invariablemente en la misma trayectoria del deseo, que aparece como enigmático o misterioso desde el punto de vista consciente que está orientado hacia la búsqueda del bien: "Tanto en el margen irreducible como en el límite de su propio bien, el sujeto se revela a sí mismo al misterio, nunca resuelto del todo, de la naturaleza de su deseo [le sujet se révèle au mystère irrésolu de ce qu'est son désir]" (237,278). Lacan relaciona Antígona con la noción de la belleza, sugiriendo que ésta no es siempre compatible con el deseo del bien, y que nos atrae y fascina por su carácter enigmático. Por lo tanto, Antígona emergerá para Lacan como un problema de belleza, fascinación y muerte, como lo que precisamente interviene entre el deseo de hacer el bien y el deseo de ajustarse a la norma ética, desviándola enigmáticamente de su camino. Por tanto, ésta no es una oposición entre un discurso o principio y otro, entre la familia y la comunidad, sino un conflicto interno y constitutivo del funcionamiento del deseo y, en particular, del deseo ético.

Lacan se opone a la insistencia de Hegel en que la obra se mueve hacia una "reconciliación" de dos principios (249). La lectura de Hegel es que el impulso de muerte nace del deseo. Lacan argumenta en varias ocasiones que "no es simplemente la defensa de los derechos sagrados de quien muere y de su familia", sino que se trata de la trayectoria de la pasión que se dirige hacia la autodestrucción. Sin embargo, en este punto Lacan sugiere que el pensamiento de la pasión fatal es en último término separable de las restricciones impuestas por el parentesco. ¿Esta separación es posible, considerando el espectro de la pasión incestuosa? ¿Y alguna teorización de lo simbólico o su formalización en último término es separable de la cuestión del parentesco y la familia? Después de todo, vimos en el *Seminario II* cómo la misma noción de lo simbólico se deriva de su lectura de las estructuras elementales del

parentesco de Lévi-Strauss, y, en particular, de la figura de la mujer como un objeto lingüístico de intercambio. De hecho, Lacan dice que pidió a Lévi-Strauss que releyera Antígona para confirmar que la obra trata del mismo comienzo de la cultura (285).

No obstante, Lacan se aproxima a Antígona, primero como una imagen fascinante y luego en relación con el problema del impulso de muerte que deriva en masoquismo. Sin embargo, en relación con lo último, Lacan sugiere que las leyes no escritas e infalibles, anteriores a toda codificación, son aquéllas que marcan el extremo lejano de un límite simbólico que los humanos no pueden cruzar. Antígona aparece en este límite o, de hecho, como este límite, y la mayor parte de la subsiguiente discusión de Lacan se centra en el término Atè, entendido como el límite de la existencia humana que se puede cruzar sólo brevemente durante la vida.

Antígona ya está al servicio de la muerte, muerta en vida; y, por lo tanto, ella parece haber llegado de algún modo a una muerte que aún no se comprende. Lacan entiende la terquedad de Antígona como una manifestación de este impulso de muerte, uniéndose al coro llamándola "inhumana» en relación con Ismena, y ella no es la única que pertenece a este reino previo y no escrito: Creonte quiere fomentar el bien de todo el mundo como la ley sin límites (259), pero en el proceso de aplicar la ley, sobrepasa la ley, basando su autoridad también en las leyes no escritas que parecen impulsar sus propias acciones hacia la autodestrucción. Se considera que también Tiresias habla desde este lugar que no es exactamente "de" la vida: su voz le es y no le es propia, sus palabras vienen de los dioses, del chico que describe las señales, de las palabras que él recibe de otros y sin embargo él es el único que habla. Su autoridad parece llegar de algún lugar fuera de lo humano. Su discurso de las palabras divinas le establece como alguien por el cual la mimesis conlleva una división y una pérdida de autonomía; esto le relaciona con un tipo de lenguaje que Creonte representa al afirmar su autoridad más allá de sus límites codificables. Su discurso no sólo proviene de otro lugar diferente

al de la vida humana, también augura o produce -o, más bien, transmite una vuelta a- otra muerte, la segunda muerte que Lacan identifica como la suspensión de todas las transformaciones naturales o históricas.

Lacan, claramente, relaciona Antígona con Sacher-Masoch y Sade en esta parte del seminario: "El análisis muestra claramente que el sujeto desprende un doble de sí mismo que es hecho inaccesible a la destrucción para hacerle soportar lo que uno, tomado un término del ámbito de la estética, no puede aliviar mediante el dolor." (261). La tortura establece la indestructibilidad para Antígona y Sade. El apoyo indestructible se convierte en la ocasión para la producción de formas y, por tanto, para la condición de la estética en sí misma. En términos de Lacan "el objeto [en el fantasma sádico] no es más que el poder para soportar una forma de sufrimiento" (261) y así se convierte en una forma de persistencia que sobrevive a los esfuerzos para su destrucción. Esta persistencia aparece relacionada con lo que Lacan llama, de modo spinozístico, esencia pura.

La discusión de Lacan sobre Antígona en el *Seminario VII* se revela de forma metonímica, identificando en primer lugar la manera en que la obra fuerza una revisión de la teoría de la catarsis de Aristóteles. Lacan sugiere que Antígona implica una purgación -o expiación- pero no lleva a la restauración de la calma sino, más bien, a la continuación de la irresolución. Pregunta de forma más específica sobre la «imagen» de Antígona (248) en relación con esta purgación sin resolución y la define como una imagen que purifica todo lo que pertenece al orden de lo imaginario (248). Este rasgo crucial de Antígona lleva metonímicamente a la consideración de «esa segunda muerte», que Lacan describe como anuladora de las condiciones de la primera muerte, es decir, del ciclo de la muerte y de la vida. Así, en la segunda muerte no existe un ciclo redentor, al no seguirle ningún nacimiento: ésta será la muerte de Antígona, pero según su soliloquio, habrá sido la muerte de todos y cada uno de los miembros de su familia. Lacan identifica más tarde esta segunda muerte con «Ser ella misma», tomando la convención de la

capitalización del léxico Heideggeriano. La imagen de Antígona, la imagen de irresolución, la imagen irresuelta es la posición de Ser ella misma.

Anteriormente, en la misma página, Lacan relaciona esta misma imagen con la «acción trágica», que más tarde afirma que articula la posición de Ser como un límite. Significativamente, este límite es también descrito en términos de una irresolución constitutiva, es decir «ser enterrado vivo en una tumba.» Más tarde, Lacan nos da otro lenguaje con el que entender esta imagen irresuelta del movimiento inmóvil (252). También se dice que esta imagen «fascina» y ejerce un efecto sobre el deseo -una imagen que al final del capítulo «El brillo de Antígona» se convertirá en constitutiva del deseo en sí mismo. En el teatro, vemos a aquéllos que están enterrados en vida, vemos moverse a los muertos, vemos con fascinación cómo lo inanimado está animado.

Parece que la coincidencia irresoluble de la vida y de la muerte en la imagen, la imagen que Antígona ejemplifica a la perfección, es también lo que se entiende como el «límite» y la «posición de Ser». Es un límite que no se puede pensar dentro de la vida, sino que actúa en la vida como la frontera que los vivientes no pueden cruzar, un límite que constituye y niega simultáneamente la vida.

Cuando Lacan dice que Antígona fascina como imagen y que es «bella» (260), está llamando la atención sobre esta coincidencia simultánea e irresuelta de la vida y de la muerte que Antígona hace resaltar para su audiencia. Ella se está muriendo, pero en vida, y por tanto significa el límite que constituye la muerte (final). Lacan vuelve a Sade en su discusión para aclarar que el punto nulo, el "partir otra vez desde cero», es lo que ocasiona la producción y reproducción de formas; es "un substrato que hace el sufrimiento soportable... el doble de uno mismo" que proporciona el soporte para el dolor (261). De nuevo, en la página siguiente, Lacan aclara esto definiendo las condiciones de resistencia,

describiendo el rasgo constitutivo de esta imagen como «el límite en el que un ser permanece en un estado de sufrimiento» (262).

Así, Lacan intenta demostrar que Antígona no puede, en último término, ser entendida a luz de los legados históricos de los que surge, sino más bien como afirmando "un derecho que surge en el imborrable carácter de lo que es" (279). Y esto le lleva a la controvertida conclusión de que «esa separación del ser de todas las características del drama histórico que vivió es justamente el límite, el *ex nihilo* en el que se sostiene Antígona.» (279). Aquí, de nuevo, nos podemos preguntar cómo el drama histórico que ella ha vivido la devuelve no sólo a esta imborrabilidad persistente de lo que es, sino a la perspectiva segura de la imborrabilidad. Separando el drama histórico que ella vive de la verdad metafísica que ejemplifica para nosotras, Lacan deja de plantear la pregunta sobre cómo ciertos tipos de vidas, precisamente a causa de su drama histórico, son relegadas a los límites de lo imborrable.

Como otros personajes Sofocleanos, los de *Antígona* son para Lacan «llevados a un extremo que no representa su soledad en relación a los otros" (272). No son solamente separados unos de otros o, de hecho, separados unos de otros a través de la referencia al singularizante efecto de la finitud. Hay algo más: son personajes que se encuentran «en la entrada en una zona límite, entre la vida y la muerte» (272), expresada por Lacan con una palabra escrita con guión «*entre-la-vie-et-la-mort*» (F, 317). Al contrario de Hegel, Lacan entiende que el mandato bajo el que actúa Antígona es significativamente ambiguo, produciendo una reivindicación cuyo estado no está claramente en oposición con el de Creonte. Ella está, ante todo, apelando a *ambos*, las leyes de la tierra y los mandamientos de los dioses (276), y su discurso, en concordancia, oscila entre ambos. Intenta distinguirse de Creonte, ¿pero son sus deseos tan diferentes de los de él? De forma similar, el coro busca disociarse de lo que Lacan llama «el deseo del otro» pero se encuentra con que esta separación finalmente es imposible. En diferente momentos, tanto Creonte como Antígona dicen que los dioses están a su lado:

Creonte justifica las leyes de la ciudad haciendo referencia a los decretos de los dioses; Antígona cita los dioses chthonic como su autoridad. ¿Invocan ambos a los mismos dioses, qué tipo de dioses son, y qué estragos hacen, si ambos Antígona y Creonte se ven a sí mismos bajo su mandato?

Para Lacan, recurrir a los dioses es como recurrir más allá de la vida humana, recurrir a la muerte e instalar la muerte dentro de la vida; esta búsqueda de lo que está más allá, o es anterior a lo simbólico, lleva a la autodestrucción que interpreta en sentido literal la entrada de la muerte en la vida. Es como si la misma invocación de este más allá provoca el deseo en la dirección de la muerte, una segunda muerte que significa el fin de cualquier transformación futura. En particular, Antígona «viola los límites de Atè a través de su deseo.» (227). Si bien éste constituye un límite que los humanos pueden cruzar sólo de forma momentánea, o de forma más correcta, que no pueden cruzar por un largo período de tiempo[17], es un límite que Antígona no sólo ha cruzado sino en el que ha permanecido durante demasiado tiempo. Ella ha cruzado la línea, desafiando la ley pública, citando una ley del más allá que en realidad es una muerte, que a la vez es solicitada al ser citada. Antígona actúa bajo el mandato de la muerte, que retorna a ella mediante la destrucción de la condición continua de posibilidad de su acción, de su insoportable acción final.

En palabras de Lacan: «El límite en cuestión es uno en el que Antígona misma se establece, un lugar en el que se siente inatacable, un lugar que es imposible cruzar para cualquier mortal más allá de las leyes. *Éstas dejan de ser leyes pero poseen una cierta legalidad consecuencia de las leyes del bien que se dice son... no escritas...una invocación de algo que es, en efecto, del orden de la ley, pero que no está desarrollado en ninguna cadena significante o en cualquier otra cosa* [dans rien]» (278, 324, énfasis propio). De esta forma, Antígona no se incluye a sí misma dentro de lo simbólico, y estas leyes no escritas y

[17] "Il désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir" (*Le Séminaire II*, 305).

que no se pueden escribir no son lo mismo que lo simbólico, este circuito de intercambio dentro del cual el sujeto se encuentra. Aunque Lacan identifica este movimiento interno de deseo, de pulsión de muerte, como lo que finalmente lleva a Antígona fuera de lo simbólico, como esa condición para llevar una vida soportable, lo que mueve a Antígona a través de la barrera hacia la escena de la muerte es precisamente la maldición de su padre, las palabras del padre, los mismos términos a través de los que Lacan *define* anteriormente lo simbólico: «El discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre cometió errores yo estoy totalmente condenada a reproducirlos -esto es lo que denominamos el *super-ego.*» Si la demanda o la obligación impuesta por lo simbólico es «transmitir la cadena del discurso en su forma aberrante a cualquiera» (*Seminario II*, 89), entonces Antígona transmite esa cadena pero a su vez, significativamente, al obedecer a la maldición en que cae, frena el funcionamiento futuro de esa cadena.

Aunque opera dentro de los términos de la ley al reivindicar la justicia, al mismo tiempo destruye las bases de ésta en la comunidad al insistir que su hermano es irreducible a cualquier ley que deje a los ciudadanos ser intercambiables entre sí. Al afirmar la particularidad radical de su hermano, éste se convierte en un escándalo, en la amenaza de destrucción de la universalidad de la ley.

En cierto modo, Antígona rechaza que el amor por su hermano le lleve a asimilarse a un orden simbólico basado en la comunicabilidad del signo. Al permanecer en el lado del signo incomunicable, la ley no escrita, Antígona se niega a someter su amor a la cadena de significación, esa vida de sustituibilidad que inaugura el lenguaje. Ella representa, según Lacan, «el carácter imborrable de lo que es» (279). Pero lo que es, lo que se encuentra bajo las reglas de lo simbólico, es precisamente lo que es evacuado al emerger el signo. Lacan asocia el regreso a una ontología imborrable y prelingüística al regreso a la muerte y, principalmente, a la pulsión de muerte (aquí figura como muerte).

Lacan considera que Antígona, al posicionarse a favor de Polinices, y de su amor por él, va más allá del carácter imborrable que ello implica. En primer lugar, Antígona busca cubrir, o incluso borrar, el cadáver expuesto de su hermano enterrando sus cenizas. En segundo lugar, Antígona, al apoyar a su hermano, se implica en una muerte en vida, lo que anula precisamente las relaciones de parentesco que articulan lo simbólico para Lacan, las condiciones inteligibles para la vida. Ella no entra en la muerte al abandonar los lazos simbólicos de la comunidad para recuperar una ontología imposible y pura del hermano. En este punto lo que Lacan omite, tal vez manifestando su propia ceguera, es que Antígona sufre una condenación fatal por haber anulado el tabú del incesto que articula el parentesco y lo simbólico. Ello no significa que el contenido puro del hermano sea irrecuperable desde su articulación simbólica, sino que lo simbólico está limitado por sus prohibiciones constitutivas.

Lacan plantea el problema en términos de una relación inversa entre lo simbólico y una ontología pura: «la posición de Antígona representa el límite radical que afirma el valor único de la existencia de su hermano, sin referencia a ningún contenido sobre lo bueno o lo malo que Polinice haya podido hacer, o a lo que puede estar sometido.»[18] Sin embargo, este análisis no considera que ella a su vez está cometiendo un crimen, no sólo desafiando el edicto del estado, sino también al llevar el amor por su hermano demasiado lejos. Es Lacan quien separa Polinices «del drama histórico que ha vivido», generalizando los efectos mortales de esta prohibición como «el espacio que la sola presencia del lenguaje genera en la vida del hombre.»

Parece que lo que se olvida en este punto, enterrado o tapado, es la relación anterior que Lacan establece de lo simbólico con Lévi-Strauss

[18] Y es el lenguaje lo que le confiere el ser: "Antígona aparece... como una simple y pura relación del ser humano con aquello de lo que resulta ser milagrosamente el portador, a saber, el corte significante, que le confiere el poder infranqueable de ser lo que es frente a todo lo que puede ser opuesto a él." (*Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis*, p.282, el énfasis es mío) [*Seminario VII: La ética del psicoanálisis*].

y la pregunta sobre si lo simbólico es o no una «totalidad», tal y como que Lévi-Strauss afirmó e Hyppolite sospechó. Si, como señala Lacan, Antígona representa un tipo de pensamiento que va en contra de lo simbólico y, por tanto, en contra de la vida, tal vez es porque los términos de viabilidad son establecidos por un simbólico que se ve desafiado por su tipo de reivindicación. Y esta reivindicación no tiene lugar fuera de lo simbólico ni fuera de la esfera pública, sino dentro de sus términos y como una apropiación y perversión de su propio mandato.

En efecto, la maldición de su padre es la manera en que Lacan define lo simbólico, esta obligación de la progenie a seguir en sus direcciones aberrantes las mismas palabras de su padre. Las palabras del padre, las declaraciones que originan la maldición simbólica, conectan con sus hijos de un solo golpe. Estas palabras se convierten en el circuito en el que toma forma el deseo de Antígona, y aunque ella está casi desesperadamente atrapada en estas palabras, no la capturan del todo. ¿Estas palabras le condenan a su muerte, en tanto que Edipo afirma que sería mejor que su hijo no hubiese vivido, o es éste su escape de las palabras que la llevan a la no-viabilidad de un deseo exterior a la inteligibilidad cultural? Si lo simbólico está gobernado por las palabras del padre y está estructurado por un parentesco que ha asumido la forma de la estructura lingüística, siendo el deseo de Antígona insoportable dentro de lo simbólico, ¿por qué Lacan mantiene que es una característica inmanente del deseo de Antígona que la lleva inexorablemente hacia su muerte? ¿No son precisamente los límites del parentesco los que están registrados como la insoportabilidad del deseo, lo que dirige el deseo hacia la muerte?

Lacan reconoce que existe un límite en este punto, que constituirá el límite de la cultura en sí, un límite necesario después del cual está la muerte. Lacan afirma que «sólo se puede hacer una aproximación a la vida, se puede vivir y reflexionar acerca de ella, desde este límite donde Antígona ya ha perdido su vida, donde ya se encuentra en el otro lado» (280). Pero ¿hasta qué punto esta reflexión sobre la pulsión de muerte

vuelve para desafiar la articulación de lo simbólico y alterar las prohibiciones fatales en las que se reproduce su propio poder? ¿Su destino es una muerte social, en el sentido que Orlando Patterson utiliza este término?[19] Parece una cuestión crucial, desde esta posición exterior a la vida que como sabemos no es necesariamente una posición exterior a la vida como debe ser. Proporciona una perspectiva sobre las restricciones simbólicas bajo las que la viabilidad se encuentra establecida, y la pregunta que se plantea es: ¿Proporciona una perspectiva crítica a través de la cual los términos de viabilidad pueden ser re-escritos, o de hecho, escritos por primera vez?

¿Antígona sugiere, tal y como Lacan señala, «empujar al límite la realización de lo que puede llamarse el deseo puro y simple de muerte como tal» (282)? ¿Su deseo persiste simplemente en la criminalidad hasta el punto de la muerte? ¿Lacan está en lo cierto sobre el hecho que «Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana de lo criminal como tal» (283) o, por el contrario, esta criminalidad afirma un derecho inconsciente, marcando una legalidad previa a la codificación donde lo simbólico con sus exclusiones tiene que fracasar, estableciendo la pregunta sobre si pueden haber nuevas bases para la comunicabilidad y para la vida?

¿Lacan está en lo cierto sobre el hecho que «Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana de lo criminal como tal» (283) o, por el contrario, esta criminalidad afirma un derecho inconsciente, marcando una legalidad previa a la codificación donde lo simbólico con sus exclusiones tiene que fracasar, estableciendo la pregunta sobre si pueden haber nuevas bases para la comunicabilidad y para la vida?

[19] Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), pp. 38-46.

CAPÍTULO 3

Obediencia Promiscua

CAPÍTULO 3

Obediencia Promiscua

En su estudio sobre las apropiaciones históricas de Antígona, George Steiner plantea sin quererlo una cuestión controvertida: ¿Qué pasaría si el psicoanálisis hubiera tomado a Antígona, en lugar de Edipo, como punto de partida?[1] Edipo tiene claramente su propio destino trágico, pero el destino de Antígona es decididamente post-edipal. Aunque sus hermanos son explícitamente maldecidos por su padre, ¿tiene la maldición también efecto sobre ella, y si es así, a través de qué medios furtivos e implícitos? Seguramente algo del destino de Edipo está haciendo efecto a través de ella misma, pero ¿qué peso de la historia está cargando Antígona? Edipo llega a conocer quiénes son su madre y su padre, pero se encuentra con que su madre también es su esposa. El padre de Antígona es su hermano, ya que los dos comparten una madre en Yocasta, y sus hermanos son sus sobrinos, hijos de su hermano-padre, Edipo. Los términos de parentesco pasan a ser irreversiblemente equívocos. ¿Es esto parte de la tragedia? ¿Lleva este equívoco de parentesco al fatalismo?

Antígona está atrapada en una red de relaciones que la sitúa en una posición no coherente dentro del parentesco. Ella, estrictamente hablando, ni está fuera del parentesco ni es ininteligible. Podemos entender su situación, pero sólo con una cierta cantidad de horror. El parentesco no es simplemente una situación en la que ella se encuentra, sino una serie de prácticas que ella también realiza, relaciones que se reinstituyen en el tiempo precisamente a través de la práctica de su repetición. Cuando ella entierra a su hermano, no es simplemente que actúe desde el parentesco, como si éste suministrara un principio de acción, sino que ésta es la acción de parentesco, la repetición realizativa que reintegra el parentesco como escándalo público. El parentesco es lo que

---

[1] Steiner, *Antigones*, p.18 [*Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*].

ella repite a través de su acción; utilizando una formulación de David Schneider, no es una forma de ser sino una forma de hacer.[2] Y su propia acción la implica en la repetición aberrante de una norma, una costumbre, una convención, no de una ley formal sino de una regulación de cultura parecida a una ley que funciona con su propia contingencia.

Si observamos que para Lacan lo simbólico, aquella serie de reglas que gobiernan el acceso al discurso y al dominio del habla en la cultura, está motivado por las palabras del padre, entonces las palabras del padre seguramente se encuentran sobre Antígona; son, y eran, el medio en el que ella actúa y la voz desde la que defiende su acto. Ella transmite esas palabras de una forma aberrante, haciéndolo fielmente y traicionándolas al dirigirlas hacia sitios donde nunca tuvieron la intención de ir. Las palabras se repiten, y su capacidad de repetición cuenta con la desviación que produce dicha repetición. La aberración de su discurso y su acto facilitan estas transmisiones. En efecto, ella está transmitiendo más de un discurso a la vez, ya que las demandas que se encuentran sobre ella provienen de más de una fuente: su hermano también le pide que le dé un entierro decente, una petición que de alguna manera entra en conflicto con la maldición que Edipo lanzó sobre su hijo, morir en la batalla y ser recibido en el infierno. Estas dos demandas convergen y producen una cierta interferencia en la transmisión de la palabra paternal. Después de todo, si el padre es el hermano, ¿cuál es en definitiva la diferencia entre ellos? Y ¿qué es lo que eleva la petición de Edipo por encima de la de Polinices?

Las palabras se encuentran sobre ella, pero ¿qué significa esto? ¿Cómo puede una maldición llegar a explicar la acción que conforma la profecía inherente en la maldición? ¿Qué es la temporalidad de la maldición, teniendo en cuenta que las acciones que ella realiza crean un error entre las palabras que tiene sobre ella, las que sufre, y el acto que ella misma realiza? ¿Cómo tenemos que entender el extraño nomos del acto en sí mismo? ¿Cómo se convierte la palabra de la Otra en los

[2]David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984), p.131

hechos de una misma, y cuál es la temporalidad de esta repetición en la que el hecho que se ha producido como resultado de la maldición es también de alguna manera una repetición aberrante, una repetición tal que afirma que la maldición produce consecuencias no anticipadas?

Edipo, por supuesto sin saberlo, duerme con su madre y mata a su padre, y es empujado hacia el desierto acompañado por Antígona. En *Edipo en Colono* los dos, junto con un pequeño grupo de seguidoras y seguidores, son acogidos por Teseo en una tierra gobernada por Atenea. Edipo descubre que sus hijos tienen explícitamente prohibido el retorno a Tebas y también descubre que se han enfrentado entre ellos en una dura batalla por el trono. Hacia el final de la obra, la segunda de la trilogía, Polinices visita a Edipo y le pide regresar. Éste no sólo rechaza esta petición, sino que dirige una maldición contra Polinices, que "ni triunfes jamás en tu patria con las armas, ni jamás volverte puedas ya al resguardado Argos, sino que en lucha fratricida mueras y mates al mismo que te ha desterrado." (1385-1393).

Antígona interviene, importunando a su padre para que sea más benevolente con Polinices, y fracasa. No queda claro si el hermano que lo matará es Eteocles, quien dará el golpe fatal, o Edipo, cuya maldición predice y ordena el propio golpe. Polinices, a pesar de la oposición de Antígona, decide ir de todas formas a la guerra contra Eteocles, y Antígona se queda, gritando "¡Mi corazón está roto!" Entonces, ella pronuncia una frase que prefigura la conciencia que ella misma tiene de su propio destino: "Hermano, ¿cómo no ha de llorar quien te vea correr así a una muerte premeditada?" (Grene 1645-1649). En efecto, Antígona precisamente sufrirá y —dada la cronología de las obras— "ya ha sufrido" el destino que ella predice para su hermano, entrar en la muerte con pleno conocimiento.

Antígona no sólo pierde a su hermano con la maldición de su padre, con palabras que de forma bastante literal ceden el paso a la fuerza de la aniquilación, sino que luego pierde a su padre por la maldición de

muerte que está sobre él. Las palabras y los hechos se encuentran fatalmente enredados en la escena familiar. Los actos de Polinices y Eteocles parecen cumplir y representar las palabras del padre, pero sus palabras—y sus hechos—son también parte de la maldición que está sobre él, la maldición de Layo. Antígona está preocupada por el destino de sus hermanos, incluso mientras emprende su propio curso de la acción en el que la muerte es una conclusión necesaria. Su deseo de salvarlos de su destino es abrumado, parece, por el deseo de unirse a ellos en su destino.

Antes de morir, Edipo pronuncia varias palabras que asumen el estatus de una maldición. Él la condena, pero la fuerza de su condena es para tenerla atada a él. Sus palabras culminan en una falta de amor permanente, un sentimiento que Edipo le ordena como demanda de fidelidad, una petición que se acerca a una posesión incestuosa: "De nadie habrás recibido tanto amor como de este hombre, sin el cual pasarás el resto de tu vida."(1617-1619). Sus palabras ejercen una fuerza en el tiempo que excede la temporalidad del enunciado: demandan que durante todo el tiempo ella no tenga más hombre que el que está muerto, y a pesar de que esto es una petición, una maldición hecha por Edipo, que se posiciona como su único hombre, está claro que ella honra tanto como desobedece esta maldición, al desplazar el amor que siente por su padre hacia su hermano. En efecto, toma a su hermano para ser su único amor— ella no arriesgaría desafiar el edicto oficial por ningún otro lazo que Polinices. De esta forma traiciona a Edipo incluso cuando cumple los términos de su maldición. Ella sólo amará a un hombre que está muerto, y por lo tanto no amará a otro hombre. ¿Es el amor por uno indisociable del amor por el otro? Y cuando es su "más querido hermano" con quien comete su acto honorable y criminal, ¿está claro si este hermano es Polinices, o podría ser Edipo?

Sabiendo que se está muriendo, Edipo pregunta, "¿Y me cubrirán entonces con tierra de Tebas?" (406) y descubre que su crimen hace que esto sea imposible. Así pues, es enterrado por Teseo a escondidas,

incluso de Antígona. Entonces, Antígona imita el acto del fuerte y veraz Teseo y entierra a su hermano a escondidas, asegurándose de que la tumba de Polinices está compuesta de polvo de Tebas. El entierro afirmativo de Antígona, que ella realiza dos veces, puede ser entendido para ambos un entierro que refleja e instituye el equívoco entre hermano y padre. Para Antígona, ellos ya son intercambiables, y su acto reinstituye y reelabora su intercambiabilidad.

Aunque Sófocles escribió *Antígona* varios años antes que *Edipo en Colono*, la acción que empieza en el primero *continúa* en el segundo. ¿Cuál es la importancia de esta demora? ¿Será que las palabras que provocan la acción sólo pueden entenderse en retrospectiva? ¿Pueden entenderse en retrospectiva las implicaciones de la maldición, entendida como extensión de la acción? La acción que la maldición predijo para el futuro resulta ser una que ha estado presente durante todo el tiempo, de manera que precisamente lo que se invierte a través de la temporalidad de la maldición es el adelanto de tiempo. La maldición establece una temporalidad para esta acción que precede a la propia maldición. Las palabras trasladan al futuro lo que ya ha estado ocurriendo siempre.

Antígona no amará a otro hombre que no sea el que está muerto, pero de alguna manera ella también es un hombre. Y de hecho, éste es también el título que Edipo le concede, un regalo o recompensa por su fidelidad. Cuando Edipo es desterrado, Antígona se preocupa por él, y en su fidelidad, se refiere a ella como un "hombre" (aner). En efecto, ella le sigue fielmente hacia la soledad, pero en algún momento ese seguimiento imperceptible se convierte en una escena en la que *ella le* dirige: "Sígueme, padre, sígueme, así, con tus ciegos pasos, por donde yo te llevo." (183-184).

En efecto, ella es maldecida con la obligación de mantenerse fiel a un hombre muerto, una fidelidad que le hace masculina, que le exige asimilar la atribución que contiene la aprobación de Edipo, de manera que

deseo e identificación se confunden agudamente en un lazo melancólico. Edipo entiende claramente el género como algo propio de una maldición, ya que una de las formas en las que condena a sus hijos es planteando su acusación a través del tropo de una inversión de género orientadora:

> Aquellos dos se ajustan a las costumbres que prevalecen en Egipto, tanto en su naturaleza como en el desarrollo de sus vidas. Allí los varones se sientan en el hogar y sus consortes, fuera de casa, proveen lo necesario para las necesidades de la vida. Y en vuestro caso, mis hijas, los que debieran realizar esta tarea, guardan la casa como doncellas, y vosotras dos, *en su lugar;* soportáis la carga de las desgracias de este miserable. *(337-344, el énfasis es mío)*

Más tarde, Edipo mantiene que Ismena y Antígona han tomado de forma bastante literal el lugar de sus hermanos, adquiriendo el género masculino a lo largo del camino. Dirigiéndose a sus hijos, dice:

> Si no hubiese engendrado a estas hijas para cuidarme, yo ya no viviría por lo que vosotros hicisteis por mí. Ellas me cuidan, son mis enfermeras, son hombres y no mujeres, cuando se trata de trabajar por mí. Sin embargo, vosotros sois hijos de algún otro, no míos. *(1559-1563)*

De esta forma, sus hijas se convierten en sus hijos, pero nos ha dicho, anteriormente, que estas mismas hijas (Antígona e Ismena), son también sus "hermanas". Y así llegamos a una especie de problema de parentesco en el corazón de Sófocles. Antígona, en ese momento, ya ha tomado el sitio de su hermano; cuando rompe con Ismena, se refleja la ruptura de Polinices con Eteocles, de forma que está actuando, podríamos decir, como los hermanos. Así, cuando la obra se termina, Antígona ya se ha puesto en el lugar de casi todos los hombres de su familia. ¿Es éste un efecto de las palabras que tiene sobre ella?

En verdad, las palabras ejercen aquí algún poder que no queda claro de forma inmediata. Las palabras actúan, ejercen un cierto tipo de fuerza realizativa, algunas veces son claramente violentas en sus consecuencias, como palabras que o bien constituyen o bien engendran violencia. Algunas veces parece que actúan de formas ilocucionarias, representando el hecho que se nombra en el mismo momento que se está nombrando. Para Hölderlin, esto constituye parte de la fuerza asesina de la palabra en las obras de Sófocles. Consideremos el momento en que en *Edipo en Colono* el coro le recuerda a Edipo su crimen, un relato verbal de el hecho que se convierte en castigo violento por el hecho. Las palabras no sólo relatan los acontecimientos sino que muestran la acusación, exigen su reconocimiento, e infligen un castigo a través de sus interrogaciones:

CORIFEO: -Infeliz ¿es verdad que has dado muerte... a tu padre?

EDIPO: -¡Ay! ¡Me has asestado un segundo golpe, herida sobre herida!

CORIFEO: ¡Le mataste!

(542-545)

De esta forma el coro ataca verbalmente a Edipo por haber herido y matado a su padre; la acusación repite verbalmente el crimen, golpea a Edipo otra vez donde ya tiene una herida, siendo de esta forma herido otra vez. Edipo dice, "¡Me golpeas otra vez!", pero el corifeo prosigue con el ataque, le dice "¡Le mataste!". El corifeo que habla es nombrado de forma ambigua como "Dios en el cielo", hablando con la fuerza de las palabras divinas. No hay duda que escenas como éstas son las que incitan a Hölderlin a resaltar la fatalidad de las palabras en su "Anmerkungen zur Antigone": "The word becomes mediadetly factic in that it grasps the sensuous body. The tragic Greek word is fatally factic [tödlichfaktisch], because it actually seizes the body that murders.[La palabra se convierte en mediadora fáctica por el hecho de que

alcanza el cuerpo sensual. La palabra trágica griega es fatalmente fáctica [tödlichfaktisch], porque de hecho se apodera del cuerpo que mata.]"[3]

No sólo es que las palabras maten a Edipo en un sentido lingüístico y psíquico, sino que aquellas palabras, las que conformaban la maldición anterior que Layo le había impuesto, lo llevan a cometer incesto y asesinato. Asesinando, cumple y completa las palabras que tenía sobre él; su acción pasa a ser indisociable del acto hablado, una condición que podríamos decir tanto de la maldición reflejada en la acción dramática como de la estructura de la propia acción dramática. Éstas son palabras que uno transmite, pero que no son generadas o mantenidas de forma autónoma por el que habla de ellas. Según Hölderlin, surgen de una boca poseída o inspirada *(aus begeistertem Munde)* y se apoderan del cuerpo que mata. Las palabras se dirigen a Edipo, pero él sólo re-escenifica su trauma, tal como era, como si sus palabras se apoderaran de sus hijos y los mataran, se apoderaran de ellos y los hicieran homicidas, y sus palabras también se apoderan del cuerpo de Antígona, su hija, y lo generizan como masculino. Y precisamente hacen esto al convertirse en palabras que actúan en el tiempo, palabras cuya temporalidad excede la escena de su misma expresión, y se convierten en el deseo de aquéllos que están nombrando, de forma repetitiva y evocando, otorgando sólo retrospectivamente el sentido de un pasado necesario y persistente que se confirma por la expresión que predice, allá donde la predicción se convierte en el acto de habla a través del cual una necesidad que ya es operativa se confirma.

La relación entre palabra y hecho se enmaraña de forma irrevocable en la escena familiar, cada palabra se transmuta, según Hölderlin, en

---

[3] "Das Wort mittelbarer faktisch wird, indem es den sinnlicheren Körper ergreift. Das griechischtragische Wort ist tödlichfaktisch, weil der Leib, den es ergreift, wirklich tötet," en "Anmerkungen zur Antigone" en *Friedrich Hölderlin, Werke in einem Band* (Munich: Hanser Verlag, 1990), p.64. Todas las citas en inglés (traducidas al castllano) son de "Remarks on Antigone", *Friedrich Hölderin: Essays and Letters*, ed. and trad. Thomas Pfau (Albany: State University of New York Press, 1977). Véase también Philippe Lacoue-Labarthe, *Métaphrasis suivi de la théâtre de Hölderin* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), pp. 63-73.

acontecimiento o "fatal fact [hecho fatal]". Cada hecho es el efecto temporal aparente de alguna palabra previa, estableciendo la temporalidad de un trágico retrasar, de que todo lo que pasa ya ha pasado, que aparecerá como lo que ya está pasando siempre, son una palabra y un hecho enmarañados y extendidos a través del tiempo, a fuerza de repetición. Esta fatalidad la encontramos, de alguna manera, en la dinámica de su propia temporalidad y su exilio perpetuo en el no-ser que marca distancia de cualquier percepción de hogar[4]. Según Hölderlin, esta performatividad prodigiosa de la palabra es trágica en un sentido fatal y teatral. En el teatro, la palabra está representada, como hecho toma un significado específico; la aguda performatividad de las palabras en esta obra tiene todo que ver con las palabras que se dan en una obra, son representadas, realizadas.

Por supuesto, existen otros contextos donde las palabras se tornan indisociables de los hechos, como las reuniones de departamento o los encuentros familiares. La fuerza particular de la palabra como hecho dentro de la familia o, de forma más general, dentro del parentesco, se obliga a cumplir como ley (nomos). Pero esta obligación no se da sin

---

[4] En *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, trad. William McNeill y Julia Davis (Bloomington: Indiana University Press, 1996) [*Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. Juan David García Bacca (Barcelona: Anthropos, 1989)], Heidegger ofrece una reflexión sobre la traducción de Hölderin de *Antígona* (1803), así como sus "Remarks on Antigone" acerca de las diferentes maneras que Hölderlin demuestra lo "extraordinario" de Antígona. La proximidad a la muerte subrayada en estas "cuestiones sobre Antígona" corresponde en gran medida a la lectura que hace Heidegger de Antígona como alguien para quien el exilio se convierte en una relación esencial con un sentido del ser que se encuentra más allá de la vida humana. De hecho, esta participación en lo que no está vivo parece ser algo como la propia condición de vida. En la misma línea que Jacques Lacan, Heidegger sostiene que "Antígona dice ser sí misma" (118) y que esta proximidad al ser implica una necesaria enajenación de los seres vivos, aunque ésta sea el fundamento de su mismo surgimiento.

Paralelamente, Heidegger entiende la "ley no escrita" de la que habla Antígona como una relación con el ser y con la muerte:

Antígona asume como adecuado todo aquello que se le destina desde el reino de lo que prevalece más allá de los dioses superiores (Zeus) y más allá de los dioses inferiores... Sin embargo, esto no se refiere ni a los muertos ni a los lazos de sangre con su hermano. Lo que determina a Antígona es aquello que primero concede fundamento y necesidad a la distinción de los muertos y a la prioridad de sangre. Esto, Antígona, y esto también significa el poeta, se queda sin un nombre. La muerte y el ser humano, el ser humano y la vida encarnada (sangre), en cada caso, permanecen juntos. "La muerte" y "la sangre" nombran en cada caso reinos diferentes y extremos del ser humano. (Heidegger, 1996, p. 117).

una reiteración — un eco caprichoso, temporal — que también sitúa a la ley bajo el riesgo de salirse de su curso.

Y si tuviéramos que volver al psicoanálisis a través de la figura de Antígona, ¿de qué forma podría estar influyendo nuestra consideración de la obra y su carácter en la posibilidad de un futuro aberrante para el psicoanálisis, ya que este tipo de análisis es expropiado en contextos que no pudieron ser anticipados? El psicoanálisis traza la historia caprichosa de tales expresiones y hace sus propias declaraciones en forma de ley en el proceso. Podría ser una forma de interpretar la maldición, la fuerza aparentemente predictiva de la palabra, ya que contiene una historia psíquica que no puede pasar totalmente a forma narrativa. La palabra críptica contiene una historia irrecuperable, que en virtud de su misma irrecuperabilidad y su enigmática vida eterna en palabras, contiene una fuerza cuyo origen y final no pueden ser totalmente determinados.

El hecho que la obra *Antígona* preceda a su prehistoria, fuera escrita décadas antes que *Edipo en Colono,* indica cómo la maldición funciona en una temporalidad incierta. Su fuerza sólo se conoce de forma retroactiva, expresada antes de los acontecimientos; precede a su expresión, como si la expresión paradójicamente inaugurara la necesidad de su prehistoria y de lo que va a aparecer por siempre como una verdad.

Pero ¿hasta qué punto es seguro el éxito de una maldición? ¿Hay alguna forma de romperla? O por el contrario, ¿existe alguna forma en la que su propia vulnerabilidad sea expuesta y explotada? La persona que en el presente recita la maldición o se encuentra a sí misma en medio de la efectividad histórica de la palabra, no recita precisamente aquellas palabras que son recibidas desde una fuente previa. Las palabras se reiteran, y su fuerza se fortalece. La agencia que representa esta reiteración conoce la maldición pero no entiende el momento en el que se participa en su transmisión.

¿Hasta qué punto esta idea de la maldición está funcionando en la concepción de un discurso simbólico que el sujeto hablante transmite mediante formas reales aunque impredecibles? Y en la medida en que lo simbólico reitera una necesidad "estructural" de parentesco, ¿está dependiendo o representando la maldición del propio parentesco? En otras palabras, ¿está la ley estructuralista dando información sobre la maldición de parentesco o produciendo esa maldición? ¿Es el parentesco estructuralista la maldición que se encuentra sobre la teoría crítica contemporánea al tratar de acercarse a las cuestiones de normatividad sexual, socialidad, y estatus de la ley? Y, además, si estamos incautados por esta herencia, ¿existe alguna manera de transmitir esa maldición de forma aberrante, exponiendo su fragilidad y fractura en la repetición y reestablecimiento de sus términos? ¿Será esta ruptura con la ley, que se da en el propio reestablecimiento de la ley, la condición para articular un parentesco futuro que sobrepasa la totalidad estructuralista, o sea, un postestructuralismo del parentesco?[5]

[5] Durante las últimas décadas se han realizado varios trabajos desde la antropología que han mostrado las limitaciones de los paradigmas estructuralistas para reflexionar sobre el conflicto del parentesco, incluyendo Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproduductive Technologies* (New York: Routledge, 1992). En *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Análisis*, ed. Jane Fishburne y Sylvia Junko Yanagisako (Stanford: Stanford University Press, 1987), las editoras argumentan en contra de una perspectiva del parentesco centrada exclusivamente en las relaciones simbólicas a expensas de la acción social. Las perspectivas de esta obra que pretenden elaborar las complejas condiciones sociales de las relaciones de parentesco en contraposición a explicaciones funcionalistas y puramente estructuralistas se encuentran en las relevantes aportaciones de John Comaroff, Rayna Rapp, Marilyn Strathern y Maurice Bloch. Véase también Sylvia Junko Yanagisako, "The Analysis of Kinship Change", en *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans* (Stanford: Standford University Press, 1985), donde la autora cuestiona ambos relatos estructuralistas y funcionalistas por no dar un entendimiento dinámico de las relaciones de parentesco. David Schneider, en *A Critique of the Study of Kinship* explica cómo los modelos teóricos de parentesco elaborados por Fortes, Leach y Lévi-Strauss imponen barreras teóricas sobre la percepción etnográfica pero no logran explicar las sociedades que no consiguieron acercarse a la norma teórica y que, a pesar de su demanda de que no se tomen las relaciones biológicas de reproducción como punto de partida del estudio del parentesco, todavía consiguen que esta asunción funcione como una premisa básica de su trabajo (véase pp. 3-9, 133-177). Concretamente, el trabajo de Pierre Clastres en Francia, escrito de manera dramática y vocífera y claramente influido por el trabajo previo de Marshall Sahlins, defiende que la esfera de lo social no se podía reducir al funcionamiento del parentesco, y advierte en contra de cualquier esfuerzo por tratar las reglas del parentesco como sustitutas de los principios de inteligibilidad de cualquier orden social. Por ejemplo, afirma que no es posible reducir las relaciones de poder a relaciones de intercambio: "El poder está en relación ... con los niveles estructurales esenciales de la sociedad, es decir, con el centro mismo del universo comunicativo" (37). En *Society Against the State,* trad. Robert Hurley (New

La revisión Antigoniana de la teoría psicoanalítica podría poner en tela de juicio la asunción de que el tabú del incesto legitima y normaliza un parentesco basado en la reproducción biológica y la heterosexualización de la familia. Aunque el psicoanálisis a menudo ha insistido en que la normalización es invariablemente interrumpida y frustrada por aquello que no puede ser ordenado por normas reguladoras, raramente ha planteado la cuestión de cómo nuevas formas de parentesco pueden surgir y surgen a raíz del tabú del incesto. Del presupuesto de que uno no pueda — o no deba — escoger a los miembros más cercanos de la familia como amantes y cónyuges, no se deriva el hecho de que los lazos posibles de parentesco asuman algún formato en particular.

En la medida en que el tabú del incesto contiene en sí mismo su infracción, no sólo prohíbe el incesto sino que lo sostiene y lo cultiva como un espectro necesario de disolución social, un espectro sin el cual los lazos sociales no pueden emerger. De esta forma, la prohibición en contra del incesto en la obra de *Antígona* requiere un replanteamiento de la propia prohibición, no meramente como una operación negativa o privada del poder sino como una operación que trabaja precisamente mediante la proliferación a través del desplazamiento del mismo crimen que prohíbe. El tabú, y su referencia amenazante del incesto, dibuja líneas de parentesco que incluyen el incesto como su propia posibilidad, estableciendo la "aberración" en el corazón de la norma. Por ello, me

---

[5] (***Cont.***) York: Zone, 1987), pp.27-49 [*Sociedad contra el estado*, trad. Ana Pizarro (Barcelona: Monte Avila Editores, CA., 1978), pp. 26-44]. Clastres propone mover el "intercambio de mujeres" dentro de las relaciones de poder. Además en "Marxists and their Anthropology" ["Los marxistas y su antropología", en *Investigaciones en antropología política*], Clastres hace una crítica punzante de Maurice Godelier sobre el tema del parentesco y el estado. Argumenta que la principal función del parentesco no es instituir el tabú del incesto ni ejemplificar las relaciones de producción, sinotransmitir y reproducir el "nombre" del pariente, y que "la función de nominación inscrita en el parentesco determina todo el ser socio-político de la sociedad primitiva. Es allí donde reside al nudo entre parentesco y sociedad." Véase Pierre Clastres, *Archaeology of Violence*, trad. Jeanine Herman (New York: Semiotext(e), 1994), p.134 [*Investigación en antropología política*, trad. Estela Ocampo (Barcelona: Gedisa, 1981) p.175].

Para una noción del parentesco como expresión de una práctica, véase también Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trad. Richard Nice (Standford: Standford University Press, 1990), pp. 34-35 [Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, trad. Alvaro Pazos (Madrid: Taurus, 1991)].

pregunto si también se puede convertir en la base de una aberración social permanente de parentesco en la que las normas que gobiernan los tipos legítimos e ilegítimos de asociación podrían ser más radicalmente redibujadas.

Antígona dice "hermano", pero ¿quiere decir "padre"? Ella afirma su derecho público de llorar la muerte de sus parientes, pero ¿a cuántos parientes deja de llorar? Considerando cuantos han muerto en su familia, ¿es posible que madre, padre, hermano y hermana repudiada estén condensados en el hermano irreproducible? ¿Qué clase de enfoque psicoanalítico sobre la actuación de Antígona extinguiría el derecho de redimir de antemano cualquier consideración de sobredeterminación a nivel del objeto? Esta equivocación del término de parentesco señala un dilema decididamente post-edipal, dilema en el que las posiciones de parentesco tienden a deslizarse unas hacia otras, en el que Antígona es el hermano, el hermano es el padre, en el que psíquicamente y lingüísticamente esto es verdad independientemente de si están vivos o muertos, ya que cualquiera que viva en este tobogán de identificaciones tendrá un destino incierto, viviendo en la muerte, muriendo en la vida.

Uno podría empezar simplemente diciendo, con espíritu psicoanalista, que Antígona representa una *perversión* de la ley, y acabar diciendo que la ley exige perversión y que, en un sentido dialéctico, la ley es perversa. Pero establecer la necesidad estructural de la perversión de la ley es poner una relación estática entre las dos, en la que cada una supone la otra y, en este sentido, no es nada sin la otra. Esta forma de dialéctica negativa produce la satisfacción de que la ley se *dedica* a la perversión y que no es lo que parece ser. Sin embargo, esto no ayuda a hacer posible otras formas de vida social, posibilidades inadvertidas producidas por la prohibición que llega a socavar la conclusión de que una organización social invariable de la sexualidad resulta de la necesidad de la ley prohibitiva. ¿Qué pasa cuando lo perverso o lo imposible aparece en el lenguaje de la ley y hace su reivindicación, precisamente,

en la esfera del parentesco legítimo que depende de su exclusión o patologización?[6]

En el breve relato de Antígona que ofrece Slavoj Žižek en *Enjoy Your Symptom!*,[7] el autor sugiere que el "¡no!" de Antígona a Creonte es un acto femenino y destructivo, en el que su negatividad le lleva a su propia muerte. Para el autor, aparentemente, el acto masculino es más afirmativo, es el acto por el cual se funda un nuevo orden (46). Diciendo "no" a la soberanía, se excluye a sí misma de la comunidad y no sobrevive en el exilio. Aunque de hecho, parece que la reparación y construcción masculina son un esfuerzo para cubrir esa "ruptura traumática" causada por la negación femenina. Aquí parece que Antígona es elevada otra vez a una posición femenina (de forma no problemática) y luego se interpreta que ella ha constituido la negación básica de la polis, el lugar de su propia disolución traumática que la subsiguiente política intenta tapar. Pero, en realidad, ¿Antígona sólo dice "no"? Seguramente su discurso está plagado de negaciones, sin embargo ella también se aproxima a la tenaz voluntad de Creonte y circunscribe una autonomía opuesta mediante su negación. Después, Žižek dejará claro que Antígona se opone a Creonte no con razones, sino con una tautología que no es otra cosa que el nombre de su hermano: "The 'law' in the name of which Antigone insists upon Polyneices' right to burial is the law of the 'pure' signifier... It is the Law of the name that fixes our identity [La 'ley' en nombre de la cual Antígona insiste en el derecho de Polinices a ser enterrado es esta ley del significante 'puro'. . . Es la Ley del nombre lo que repara nuestra identidad]" (91-92). Pero, ¿realmente Antígona llama a su hermano por su nombre o, en el momento en que ella quiere darle preferencia, le nombra con un término de parentesco

[6] Aquí no estoy sugiriendo que lo perverso simplemente exista en la norma como algo que permanece autónomo, pero tampoco estoy sugiriendo que esté dialécticamente asimilado dentro de la norma. Se podría entender como que señala la imposibilidad de mantener un bloqueo soberano sobre cualquier reivindicación de legitimidad, ya que la reiteración de la reivindicación desde fuera de su lugar de enunciación legítimo demuestra que este lugar legítimo no es la fuente de su eficacia. En este punto, estoy en deuda con lo que considero la reformulación significante de Homi Bhabha, dispersa por todo su trabajo sobre la teoría del acto discursivo y la noción Foucaultiana del discurso desarrollada en la reciente *Archaeology of Knowledge*.

[7] Slavoj Zizek, *Enjoy Your Symptom!* (New York: Routlege, 1992)

que es, en realidad y en principio, intercambiable? ¿Tendrá su hermano un nombre alguna vez?

¿Cuál es la voz contemporánea que irrumpe en el lenguaje de la ley para interrumpir sus funcionamientos unívocos? Consideremos que, en la situación de una familia con estructura no tradicional, una niña que dice "madre" podría esperar respuesta de más de un individuo. O que, en una situación de adopción, una niña dijera "padre" y quisiera decir tanto el fantasma que nunca conoció como el que ha ocupado ese lugar en su vida. Puede ser que la niña quiera decir esto a la vez, o de forma secuencial, o de maneras que no siempre están desarticuladas las unas de las otras. O cuando una niña empieza a sentir cariño por su hermanastro, ¿en qué dilema de parentesco se encuentra? O en el caso de una mujer que es madre soltera y tiene a su hija sin un hombre, ¿está el padre aún presente, en una "posición" o "lugar" espectral que permanece sin ocupar, o no hay tal "lugar" o "posición"? ¿Está el padre ausente o esa niña no tiene ni padre, ni posición, ni habitante? ¿Se trata de una pérdida que asume la norma incumplida, o se trata de otra configuración de apego primario, cuya pérdida principal es no tener un lenguaje en el que articular sus palabras? Y cuando hay dos hombres o dos mujeres que están realizando la función de padres o madres, ¿tenemos que asumir que existe alguna división primaria de roles de género que organiza sus lugares psíquicos en la escena, o que la contingencia empírica de dos padres del mismo género de todas formas es puesto en orden por el lugar psíquico presocial de Madre y Padre? ¿Tiene sentido en estas ocasiones insistir en que hay posiciones simbólicas de Madre y Padre que cada psique tiene que aceptar independientemente de la forma social que implica el parentesco? O ¿hay alguna manera de reestablecer una organización heterosexual del rol parental a nivel psíquico que pueda acomodar cualquier forma de variación de género a nivel social? Aquí parece que la misma división entre lo psíquico y lo simbólico, por un lado, y lo social, por el otro, ocasiona esta normalización preventiva del campo social.

Escribo esto, obviamente, en contra de los antecedentes de una herencia de la teoría feminista que ha tomado el análisis Lévi-Straussiano del parentesco como base de su propia versión del psicoanálisis estructuralista y postestructuralista, así como de la teorización de una diferencia sexual primaria. Una función del tabú del incesto es prohibir el intercambio sexual entre relaciones de parentesco o, por el contrario, *establecer* relaciones de parentesco precisamente en base a esos tabúes. Sin embargo, la cuestión está en si el tabú del incesto ha sido también movilizado para establecer ciertas formas de parentesco como las únicas inteligibles y soportables. Así se puede oír, por ejemplo, la herencia de esta tradición invocada recientemente por psicoanalistas en París, en contra de la posibilidad de "contratos de alianza", interpretados por los conservadores como una propuesta para el matrimonio gay. Aunque los derechos de las personas gays a adoptar hijas o hijos no se incluían en estos contratos, aquéllos que se oponen a la propuesta tienen miedo que dichos contratos puedan llevar a ello eventualmente, argumentando que cualquier niña o niño educado en una familia gay correría la amenaza inminente de psicosis, como si una estructura, llamada necesariamente "Madre" y necesariamente "Padre", establecida en el nivel de lo simbólico, fuera un soporte psíquico necesario contra una agresión de lo Real. Igualmente, Jaques-Alain Miller dijo que aunque él tenía claro que las relaciones homosexuales merecían reconocimiento, no debían ser elegibles para matrimonio, porque dos hombres juntos, faltados de la presencia femenina, no serían capaces de llevar fidelidad a la relación (una maravillosa reivindicación contra lo más profundo de nuestra principal evidencia del poder de comprometimiento que tiene el matrimonio sobre la fidelidad heterosexual). Seguidoras y seguidores de Lacan que encuentran las fuentes del autismo en el "vacío paternal" o la "ausencia", también predicen consecuencias psicóticas para las hijas e hijos de parejas lesbianas.

Estos puntos de vista tienen en común que las estructuras alternativas de parentesco intentan revisar las estructuras psíquicas de tal forma que llevan otra vez a la tragedia, representadas de forma innecesaria como una tragedia del y para la niña o niño. Sin importar lo que se

piense sobre el valor político del matrimonio gay (incluso yo me siento escéptica en este tema por razones políticas que he apuntado en otro libro[8]), el debate público sobre su legitimidad se convierte en una ocasión para la aparición de una serie de discursos homofóbicos que deben ser resistidos de forma independiente. Consideremos que el horror del incesto, la repugnancia moral que provoca a alguna gente, no está tan lejos del mismo horror y repugnancia que se siente hacia el sexo gay y lésbico, y tampoco está desligado de la intensa condena moral hacia opciones voluntarias de ser padre o madre soltera, o gay, o de acuerdos para ser padres y madres que incluyen a más de dos personas adultas (prácticas que en Estados Unidos pueden ser utilizadas como evidencia para retirar a una niña o niño de la custodia de sus padres). Esta variedad de modalidades, en las que el mandato edipal no consigue producir una familia normativa, se arriesga a entrar en la metonimia de ese horror sexual moralizado que se asocia quizás de forma más básica al incesto.

La continua asunción de lo simbólico, que las normas estables de parentesco apoyan en nuestro sentido perdurable de inteligibilidad de la cultura, pueden encontrarse fuera del discurso Lacaniano. Desde la cultura popular se pide a políticos y psiquiatras "expertos" que frustren las demandas legales de un movimiento social que amenaza con instalar la aberración en el corazón mismo de la norma heterosexual. Desde una perspectiva Lacaniana es bastante posible defender que el lugar simbólico de la madre puede ser múltiplemente ocupado, que nunca se identifica o es identificable con un individuo, y que esto es lo que lo distingue como simbólico. Pero ¿por qué el lugar simbólico es singular y sus ocupantes son múltiples? Consideremos el gesto liberal en el que uno defiende que el lugar del padre y el lugar de la madre son necesarios, pero que cualquiera, de cualquier género, puede ocuparlos. La estructura es puramente formal, dirían sus defensores, pero démonos cuenta que su mismo formalismo asegura la estructura en contra de desafíos críticos. ¿Qué podemos hacer nosotras y nosotros con un habitante de la

[8] Véase mi contribución, "Competing Universalities", a Judith Butler, Ernesto Laclau, y Slavoj Zizek, *Universality, Hegemony, Contingency* (London: Verso, 2000).

forma que pone la propia forma en crisis? Si la relación entre el habitante y la forma es arbitraria, todavía sigue estructurada, y su estructura funciona para domesticar por adelantado cualquier reformulación del parentesco.[9]

La figura de Antígona, sin embargo, podría obligar a hacer una lectura que cuestionara esa estructura, porque ella no se ajusta a la ley simbólica y no prefigura un reestablecimiento final de la ley. Aunque enmarañada en los términos del parentesco, se encuentra al mismo tiempo fuera de esas normas. Su crimen es condenado por el hecho de que la línea de parentesco de la que desciende, y que transmite, se deriva de una posición paternal que ya está condenada por el acto incestuoso, que es la condición de su propia existencia, que hace de su hermano su padre, que empieza una narrativa en la que ella ocupa, lingüísticamente, cada posición de parentesco *excepto* "madre" y ocupa esas posiciones a expensas de la coherencia de parentesco y de género.

Aunque no es precisamente una heroína queer, Antígona emblematiza una cierta fatalidad heterosexual que queda por leer. Mientras alguien quizás concluiría que el destino trágico que ella sufre es el destino trágico de cualquiera y de toda la gente que podría transgredir las líneas de parentesco que otorgan inteligibilidad a la cultura, su ejemplo, por decirlo de alguna manera, da paso a un tipo contrario de interven-

---

[9] Argumentar que el tabú del incesto no produce siempre una familia normativa, sino que tal vez es más importante darse cuenta de que la familia normativa que produce no es siempre lo que parece ha constituido aquí una estrategia. Por ejemplo, es sin duda meritorio el análisis ofrecido por Linda Alcoff y otras sobre que el incesto heterosexual dentro de las familias heterosexualmente normativas es una extensión más que una revocación de la prerrogativa patriarcal dentro la normatividad heterosexual. La prohibición no es completamente o exclusivamente privativa, es decir, sólo por ser prohibición requiere y produce el espectro del crimen que prohibe.

Y para Alcoff, en una interesante línea Foucaultiana, la prohibición ofrece el cobijo que protege y ayuda la práctica del incesto. ¿Pero hay alguna razón para verificar la productividad del tabú del incesto aquí, en esta inversión dialéctica de su fin? Véase Linda Alcoff "Survivor Discourse: Transgression or Recuperation?" SIGNS 18, no.2 (Winter 1993): 260-291. Véase también una muy interesante y valiente discusión Foucaultiana sobre la criminalización del incesto en Vikki Bell, *Interrogating Incest: Feminism, Foucault, and the Law* (London: Routedge, 1993).

ción crítica: ¿Qué tiene de fatal su acto para la heterosexualidad en su sentido normativo? Y ¿qué otras formas de organizar la sexualidad pueden surgir de la consideración de esa fatalidad?

Siguiendo escuelas de antropología cultural influidas por el análisis marxista y el famoso estudio de Engels sobre el origen de la familia, una escuela de antropólogas feministas se han distanciado del modelo Lévi-Straussiano — una crítica que quizás han ejemplificado con más fuerza Gayle Rubin,[10] Sylvia Yanagisako, Jane Collier, Michelle Rosaldo,[11] y David Schneider.[12] No obstante, la crítica a la versión estructuralista no es el final del parentesco en sí mismo. El parentesco, entendido como una serie de acuerdos socialmente alterables que no tienen características estructurales transculturales que puedan ser totalmente extraídas de sus funciones sociales, significa cualquier conjunto de acuerdos sociales que organiza la reproducción de la vida material, que puede incluir la ritualización del nacimiento y la muerte, que proporciona lazos de alianza íntima, duradera o vulnerable, y que regula la sexualidad a través de la sanción y del tabú. En los años setenta, feministas socialistas quisieron utilizar el inquebrantable análisis social del parentesco para mostrar que no existe una única base de estructura familiar normativa, monógama y heterosexual por naturaleza (y hoy debiéramos puntualizar que tampoco existe la misma base en el lenguaje). Varios proyectos utópicos de renovación o eliminación de la estructura familiar se han convertido en componentes importantes del movimiento feminista y, hasta cierto punto, también han sobrevivido en movimientos contemporáneos queer, a pesar del apoyo al matrimonio gay.

---

[10] Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975).

[11] Véase *Gender and Kinship*, ed. Collier y Yanagisako.

Para una excelente crítica de las perspectivas sobre el parentesco basadas en el género, que demuestra cómo la acrítica presuposición del matrimonio apoya la perspectiva antropológica sobre el parentesco, véase John Borneman "Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse" *American Ethnologist* 23, no.2 (1996): 215-238.

[12] David Schneider, A Critique of the Study of Kinship; American Kinship (Chicago Press, 1980)

Consideremos, por ejemplo, *All Our Kin* de Carol Stack donde muestra que a pesar de los esfuerzos del gobierno por etiquetar como disfuncionales a las familias sin padre, los acuerdos de parentesco que encontramos en comunidades negras urbanas, formadas por madres, abuelas, tías, hermanas y amigas que trabajaban juntas para criar a hijas e hijos y reproducir las condiciones de vida materiales, son extremadamente funcionales, y se daría una visión incorrecta si fueran medidas en función del estándar anglo-americano de normalidad familiar.[13] La lucha por legitimar el parentesco afro-americano se remonta, claro está, a la esclavitud. El libro de Orlando Patterson *Slavery and Social Death* plantea que una de las instituciones que la esclavitud eliminó para la población afro-americana fue el parentesco.[14] El señorito era invariablemente el dueño de las familias esclavas, funcionando como un patriarca que podía violar y coaccionar a las mujeres de la familia y feminizar a los hombres; las mujeres de las familias esclavas estaban desprotegidas de sus propios hombres y éstos eran incapaces de ejercer su rol de proteger y gobernar a las mujeres y a la descendencia. Aunque Patterson a veces parece argumentar que la ofensa principal contra el parentesco en las familias esclavas fue la erradicación de los derechos paternales hacia las mujeres y las hijas e hijos, también nos ofrece el importante concepto de "muerte social" para describir este aspecto de la esclavitud en el que esclavas y esclavos son tratados como muertos en vida.

"The social death [La muerte social]" es el término que Patterson da al estatus de ser un ser humano radicalmente privado de todos aquellos derechos que debe tener cualquier y todo ser humano. Lo que queda en interrogante en su punto de vista, que pienso que reaparece en sus planteamientos actuales sobre políticas familiares, es precisamente su oposición al hecho que los hombres esclavos estuvieran privados de un

---

[13] Carol Stack, All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community (New York: Harper and Row, 1974).

[14] Véase, en particular, el uso muy interesante que hace Hegel en la discusión sobre la deshumanización en la esclavitud en Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, pp. 97-101. Para la reveladora discusión de Patterson sobre Antígona, véase *Freedom in the Making of Western Culture* (New York: Basic Books, 1991), pp.106-132.

lugar patriarcal ostensiblemente "natural" en la familia. En efecto, su utilización de Hegel apoya este punto. Angela Davis planteó una perspectiva radicalmente diferente en *The Black Scholar* hace unos años, cuando resaltó la vulnerabilidad de las mujeres negras a ser violadas, tanto con la institución de la esclavitud como en sus consecuencias posteriores, y planteó que la familia no ha constituido una protección adecuada contra la violencia racial sexualizada.[15] Además, también podemos ver en la obra de Lévi-Strauss el movimiento implícito que se da entre su debate sobre los grupos de parentesco, que denomina clanes, y sus escritos posteriores sobre raza e historia, en los que las leyes que gobiernan la reproducción de una "raza" pasan a ser indisociables de la reproducción de la nación. En estos escritos posteriores insinúa que las culturas mantienen una coherencia interna precisamente a través de reglas que garantizan su reproducción, y aunque no considera la prohibición del mestizaje, parece que éste se presupone en su descripción de culturas auto-replicantes.[16]

En la antropología, la crítica al parentesco se ha centrado en la ficción de los linajes de sangre que funcionaron como un presupuesto para los estudios de parentesco a lo largo del siglo pasado. No obstante, la disolución de los estudios de parentesco como campo de interés o legítimo de la antropología no tiene que llevar a una destitución total del parentesco. Kath Weston clarifica este punto en su libro Families We Choose, donde sustituye el lazo de sangre como base del parentesco por la afiliación consensuada.[17] También podríamos contemplar nuevas formas de parentesco donde el consenso es menos relevante que la organización social de una necesidad: algo como el sistema del "buddy" o compañero, que el Gay Men's Health Clinic de Nueva York ha establecido para cuidar a quienes viven con HIV y SIDA, se podría

---

[15] Angela Davis, "Rape, Racism, and the Myth of the Black Rapist" reimpreso en *Women, Race and Class* (New York: Random House, 1981), pp. 172-201.

[16] Claude Lévi-Strauss, *Raza y cultura* (Barcelona: Ediciones Altaya, S.A., 1999); *Structural Anthropology, Volume 2*, tr. Monique Layton (New York Basic Books, 1974) pp. 323-262 [*Antropología estructural*, tr. Eliseo Verón (Barcelona: Ediciones Altaya, S.A., 1994)].

[17] Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship* (New York: Columbia University Press, 1991)

cualificar igualmente como parentesco, a pesar de la enorme lucha para que instituciones legales y sanitarias reconozcan el estatus de parentesco de estas relaciones, manifestadas, por ejemplo, ante la inhabilidad de poder asumir responsabilidad médica por el otro o, incluso, de obtener permiso para recibir y enterrar a la persona muerta.

Esta perspectiva de parentesco radical, que buscó extender la legitimidad a una variedad de formas de parentesco, y que, de hecho, rechazó la reducción del parentesco a la familia, fue criticada por algunas feministas en los años posteriores a la "revolución sexual" de los sesenta, produciendo, en mi opinión, un conservadurismo teórico que actualmente se encuentra en tensión con las políticas sexuales radicales contemporáneas. Por este motivo, hoy en día sería difícil encontrar, por ejemplo, un encuentro fructífero entre los nuevos formalismos Lacanianos y las políticas radicales queer de personas como Michael Warner y otras. Estos nuevos formalismos insisten en nociones básicas de diferencia sexual, basadas en reglas que prohíben y regulan el intercambio sexual, reglas que podemos romper sólo para encontrarnos reguladas por ellas de nuevo. Por otro lado, las políticas radicales cuestionan modos de fundamentalismo sexual que desechan formas viables de alianzas sexuales queer como ilegítimas o, de hecho, imposibles e invivibles. Al final, la política sexual radical se vuelve en contra del psicoanálisis, o más bien, contra su normatividad implícita, y quienes son neoformalistas se vuelven en contra de los estudios queer como una "trágica"empresa utópica.

Recuerdo escuchar historias sobre cómo las socialistas radicales que rechazaban la estructura monogámica y familiar a principios de los setenta acabaron esa década llenando las consultas psicoanalíticas y lanzándose con dolor al diván analítico. Y a mí me pareció que ese giro hacia el psicoanálisis y, en particular, hacia la teoría Lacaniana fue rápido, en parte, porque las socialistas se dieron cuenta de que había algunas limitaciones en la práctica sexual que eran necesarias para la supervivencia psíquica, y que el esfuerzo utópico por anular las prohibiciones a menudo culminaba en situaciones atroces de dolor psíquico. El

subsiguiente giro hacia Lacan pareció ser un rechazo, desde una visión altamente constructivista y maleable acerca de temas informativos de legislación social sobre regulación sexual, a una explicación que plantea una legislación presocial, lo que una vez Juliet Mitchell llamó "ley primordial" (algo de lo que ahora ya no habla), la ley del Padre, que limita la variabilidad de las formas sociales y que, en su forma más conservadora, obliga a una conclusión exogámica y heterosexual para el drama edipal. El hecho que esta limitación se entienda más allá de las alteraciones sociales, o sea, que constituya la condición y el límite de toda alteración social, indica algo del estatus teológico que ha asumido. Y aunque esta postura, a menudo, se reivindique rápidamente, y aunque exista una conclusión normativa para el drama edipal, la norma no puede existir sin perversión, y sólo a través de la perversión puede la norma ser establecida. Se supone que todo el mundo debe estar satisfecho por este gesto aparentemente generoso a través del cual lo perverso se anuncia como esencial a la norma. El problema, como yo lo veo, es que lo perverso permanece enterrado precisamente ahí, como característica esencial y negativa de la norma, y la relación entre ambos permanece estática, sin posibilitar ninguna rearticulación de la propia norma.

En este sentido, quizás es interesante destacar que Antígona, el personaje que concluye el drama edipal, no consigue realizar una conclusión heterosexual del drama, lo que puede justificar la trayectoria de una teoría psicoanalítica que toma a Antígona como punto de partida. Antígona, claro está, no asume otra sexualidad, una que *no* sea heterosexual, pero sí parece desinstitucionalizar la heterosexualidad cuando rechaza hacer lo que sea necesario por seguir viviendo para Hemón, rechaza convertirse en madre y esposa, escandaliza al público con su género cambiante, abraza a la muerte en su cámara nupcial e identifica su tumba con una "honda casa cavada" *(kataskaphes oikesis).* Si el amor hacia el que ella se dirige, como se dirige hacia la muerte, es un amor por su hermano y de forma ambigua por su padre, también es un amor que sólo puede ser consumado por su eliminación, que no es consumación. Como la cámara nupcial es rechazada en vida y perseguida en la muerte, toma un estatus metafórico y, como metáfora, su signifi

cado convencional se transmuta en otro decisivamente no convencional. Si la tumba es la cámara nupcial, y escoge la tumba por encima del matrimonio, entonces la tumba significaría la destrucción misma del matrimonio, y el término "cámara nupcial" *(numpheion)* representaría precisamente la negación de su propia posibilidad. La palabra destruye su objeto. Refiriéndose a la institución a la que da nombre, la palabra representa la destrucción de la propia institución. ¿No es esto el funcionamiento de la ambivalencia del lenguaje que cuestiona el control soberano de Antígona sobre sus acciones?

Aunque Hegel sostiene que Antígona actúa sin inconsciente, quizás el suyo es un inconsciente que deja huella de forma diferente, que se puede identificar precisamente en su duro trabajo de referencialidad. Por ejemplo, su práctica de nombrar acaba deshaciendo sus propios objetivos aparentes. Cuando Antígona dice que ella actúa de acuerdo a la ley que prioriza a su hermano más preciado y, por su descripción, se está refiriendo a "Polinices", está diciendo más cosas de las que quiere nombrar, ya que ese hermano podría ser Edipo y podría ser Eteocles, y no hay nada en la nomenclatura del parentesco que pueda restringir con éxito su alcance de referencialidad a una sola persona, en este caso Polinices. En un momento dado, el coro intenta recordarle que tiene más de un hermano, pero Antígona continua insistiendo en la singularidad y no-reproducibilidad de este término de parentesco. De hecho, ella quiere restringir la reproducibilidad de la palabra "hermano" ligándola exclusivamente a la persona de Polinices, pero sólo puede hacerlo mostrando su incoherencia e inconsistencia.[18] El término continúa refi-

[18] Como Lacan, Derrida parece aceptar la singularidad de la relación de Antígona con su hermano, que Hegel describe, como ya hemos visto, como una relación sin deseo. Aunque Derrida no lee la obra *Antígona*, en *Glas*, lee sobre la figura de Antígona en Hegel, trabajando dentro de los términos de esta lectura para mostrar cómo Antígona viene a representar lo radicalmente opuesto al propio pensamiento sistemático de Hegel y su propia "fascination by a figure inadmissable within the system" [fascinación por una figura inadmisible dentro del sistema] (151). Aunque estoy de acuerdo con que ni la figura ni la obra de Antígona no pueden ser fácilmente asimiladas en el marco de la *Fenomenología del espíritu* ni de la *Filosofía del derecho*, y es curiosamente aplaudida en la *Estética* como "la obra de arte más magnífica y satisfactoria", sería un error considerar su permanente ilegibilidad desde la perspectiva de Hegel como un signo de su final o necesaria ilegibilidad.

riéndose también a aquéllos que ella excluiría de su esfera de aplicación, no pudiendo reducir al nominalismo la nomenclatura de parentesco. Su propio lenguaje excede y derrota su deseo explícito, manifestando algo que está más allá de su intención, que pertenece al destino particular que sufre el deseo en forma de lenguaje. Así pues, ella es incapaz de formular la singularidad radical de su hermano a través de un término que, por definición, debe ser transportable y reproducible para poder significar algo. De esta forma, el lenguaje dispersa el deseo que Antígona quiere unir a él, maldiciéndola con una promiscuidad que ella no puede contener.

De esta manera, Antígona no alcanza el efecto de soberanía que aparentemente está buscando, y su acción no es plenamente consciente. Se deja llevar por las palabras que están sobre ella, palabras de su padre que condenan a los hijos de Edipo a una vida que no debiera haber sido vivida. Entre la vida y la muerte, ella ya está viviendo en la tumba antes de que sea allí desterrada. Su castigo precede su crimen, y su crimen se convierte en la ocasión para ser interpretado en sentido literal.

¿Cómo podemos entender este extraño lugar de estar entre la vida y la muerte, de hablar precisamente desde ese límite vacilante? Si de alguna manera ella está muerta pero habla, de hecho, ella no tiene lugar pero reclama uno desde el discurso, lo no inteligible que emerge de lo inteligible, un lugar dentro del parentesco que no es un lugar.

Aunque Antígona intenta formular su parentesco desde un lenguaje que derrota la transportabilidad de los términos de parentesco, su lenguaje pierde consistencia —sin embargo la fuerza de su reivindicación no se ha perdido. El tabú del incesto no sirvió para privar del amor a Edipo y Yocasta, y está siendo otra vez discutiblemente incierto con Antígona. La condena sigue al acto de Edipo y a su reconocimiento, pero para Antígona la condena funciona como privación, regulando desde el principio cualquier vida o amor que ella hubiera podido tener.

Cuando el tabú del incesto funciona *en este sentido,* para obstaculizar un amor que no es incestuoso, lo que se produce es un reino oscuro del amor, un amor que persiste, a pesar de su privación, de una manera ontológicamente suspendida. Así surge una melancolía que se ocupa de la vida y del amor fuera de lo vivible y fuera del dominio del amor, donde la falta de sanciones institucionales fuerza al lenguaje hacia una catacresis perpetua, mostrando no sólo cómo un término puede continuar significando fuera de sus limitaciones convencionales, sino también cómo esa oscura forma de significación cobra su peaje con la vida, privándola de su sentido de certidumbre y durabilidad ontológica, en una esfera política constituida públicamente.

Aceptar esas normas como coextensivas con la inteligibilidad cultural es aceptar una doctrina que se convierte en el mismo instrumento por el que la melancolía se produce y reproduce a nivel cultural. Y se supera, en parte, a través del escándalo repetitivo con el que lo indecible, a pesar de todo, se hace a sí mismo escuchado, tomando prestado y explotando los mismos términos que pretenden forzar su silencio.

¿Decimos que las familias que no se aproximan a la norma, pero reflejan la norma de alguna forma aparentemente derivativa, son copias baratas, o aceptamos que la idealidad de la norma es desarticulada precisamente a través de la complejidad de su puesta en escena? Para las relaciones a las que se les niega legitimidad, o que demandan nuevas formas de legitimación, no hay ni muertos ni vivos, figurando lo no humano al borde de lo humano. Y no es sólo el hecho que estas relaciones no puedan ser honradas ni reconocidas abiertamente y, por lo tanto, no puedan ser lloradas públicamente, sino que involucran a personas que también tienen restringido el acto mismo de llorar una pérdida, a las cuales se les niega el poder de otorgar legitimidad a una pérdida. Como mínimo en esta obra, los familiares de Antígona están condenados con anterioridad a su crimen, y la condena que Antígona recibe por su crimen repite y amplifica la condena que anima sus acciones. ¿Cómo se puede llorar desde el presupuesto de la criminali-

dad, o sea, desde el presupuesto de que sus actos son invariablemente y fatalmente criminales?

Consideremos que Antígona está intentando llorar, llorar abiertamente, públicamente, bajo condiciones en las que llorar una pérdida está explícitamente prohibido por un edicto, edicto que asume la criminalidad de llorar a Polinices y nombra criminal a cualquier persona que quisiera cuestionar la autoridad de ese edicto. En su caso, llorar abiertamente la muerte es un crimen en sí mismo. Pero ¿ella es culpable sólo por las palabras que le han destinado, palabras que vienen de otro lugar, o es que ella también ha buscado destruir y repudiar los mismos lazos de parentesco de los que ahora reclama el derecho a llorar? Ella llora a su hermano, pero parte de lo que queda por decir es que esa pena es la pena que tiene por su padre, o sea, por su otro hermano. Su madre se queda sin ser citada casi completamente, y apenas existe un rastro de dolor por su hermana, Ismena, a la que repudió explícitamente. El "hermano" no es un lugar singular para Antígona, aunque bien puede ser que todos sus hermanos (Edipo, Polinices, Eteocles) sean condensados en el cuerpo expuesto de Polinices, exposición que ella quiere cubrir, desnudez que ella preferiría no ver o no haber visto. El edicto exige que el cuerpo muerto permanezca en exposición y sin enterrar y, aunque Antígona quiere vencer el edicto, no queda totalmente claro aquello por lo que está apenada o hasta qué punto el acto público que representa puede ser el lugar de su resolución. Ella llama su pérdida a su hermano, Polinices, e insiste en su singularidad, pero esa misma insistencia es sospechosa. Así, tal insistencia, su irreproducibilidad radical, contrasta con el luto que no es capaz de representar por sus otros dos hermanos, aquéllos a los que no consigue reproducir públicamente. Aquí parece que la prohibición en contra del luto no es una simple imposición, sino una orden impuesta de forma independiente, sin la presión directa de una legislación pública.

Su melancolía, si podemos llamarla así, parece consistir en el rechazo al luto que se logra con los mismos términos públicos con los que ella insiste sobre su derecho a llorar la muerte. Su reivindicación de

este derecho bien puede ser el signo de una melancolía latente en su discurso. Sus lamentaciones en voz alta presuponen una esfera de lo no apenable. La insistencia en el luto público es lo que la aleja del género femenino hacia lo híbrido, hacia ese exceso distintivamente masculino que hace que los guardas, el coro y Creonte se pregunten: ¿Quién es aquí el hombre? Parece que existe algún tipo de hombres espectrales, en los que la misma Antígona habita, los hermanos de quienes ella ha tomado el sitio y cuyo sitio ha transformado en esta toma. Lo melancólico, nos dice Freud, indica su "lamento", apunta a una reclamación jurídica donde el lenguaje se convierte en el acontecimiento de su pena, donde, surgiendo de lo impronunciable, el lenguaje contiene una violencia que lo lleva a los límites de la pronunciabilidad.

Debiéramos preguntarnos qué es lo que aquí permanece impronunciable, no para producir un discurso que llene el vacío, sino para preguntarnos sobre la convergencia entre la prohibición social y la melancolía, sobre cómo las condenas bajo las que una persona vive se convierten en repudias que una representa, y cómo las penas que surgen contra la legislación pública constituyen también esfuerzos contradictorios dirigidos a superar la rabia callada de las repudias a una misma. Enfrentándonos a lo impronunciable en *Antígona,* ¿estamos enfrentándonos a la apertura socialmente instituida de un juicio de lo inteligible, a una melancolía socialmente instituida en la que la vida no inteligible surge del lenguaje al igual que un cuerpo vivo puede ser enterrado en una tumba?

De hecho, Giorgio Agamben ha remarcado que vivimos cada vez más en un tiempo en el que existen poblaciones con plena ciudadanía dentro de los estados; su estatus ontológico como sujetos legales es anulado. Éstas no son vidas destruidas mediante el genocidio, pero tampoco se incluyen en la vida de la comunidad legítima, en la que los estándares del reconocimiento permiten alcanzar la humanidad.[19] ¿Cómo debemos entender este dominio, lo que Hanna Arendt describe como el "shadowy realm [reino oscuro]", que aparece en la esfera

[19] Giorgio Agamben, *Homo sacer*, tr. Antonio Gimeno Guspinera (Valencia: Ed. Pre-Textos, 1998).

pública, que es excluido de la constitución pública de lo humano, pero que es humano en un sentido aparentemente catacrésico del término?2[20] Así, ¿cómo podemos comprender este dilema del lenguaje que surge cuando lo "humano" toma un doble sentido, el normativo basado en la exclusión radical y el que surge en la esfera de lo excluido, no negado, no muerto, quizás muriendo lentamente, sí, seguramente muriendo por una falta de reconocimiento, muriendo, de hecho, de una circunscripción prematura de las normas por las que se puede otorgar el reconocimiento de ser humano, un reconocimiento sin el cual lo humano no puede convertirse en ser sino que debe permanecer alejado de ser, como aquello que no está bien cualificado para eso, que es y puede ser? ¿No será esto una melancolía de la esfera pública?

Arendt, de hecho, hace una distinción problemática entre lo público y lo privado, argumentando que en la Grecia clásica lo primero era sólo la esfera de lo político, mientras que lo segundo era mudo, violento y basado en el poder despótico del patriarcado. Obviamente, no explicó cómo podría existir un despotismo pre-político, o cómo se tiene que extender lo "político" para poder describir el estatus de una población menos que humana, aquélla a la que no se le permitía acceder a la escena del interlocutorio en la esfera pública donde lo humano se constituye a través de palabras y hechos y aún con más fuerza cuando las palabras se convierten en hechos. Lo que ella no consiguió ver en *La Condición Humana* fue precisamente la manera en que los límites de las esferas pública y política se aseguraban a través de la producción de un exterior constitutivo. Y lo que no explicó fue cómo el parentesco proporcionaba un lazo mediador entre las esferas pública y privada. A la gente esclava, mujeres, niños y niñas, todas aquellas personas que no eran varones propietarios, no se les permitía estar en la esfera pública en la que lo humano se constituía a través de hechos lingüísticos. Así, el parentesco y la esclavitud condicionan la esfera pública de lo humano y permanecen fuera de sus límites. Pero ¿es este el final de la historia?

---

[20] Hannah Arendt, *La condición humana*, tr. Ramón Gil Novales (Barcelona: Ediciones Paidos Ibérica, S.A., 1998) la primera parte.

¿Quién es Antígona dentro de esta escena y qué vamos a hacer con sus palabras, convertidas en acontecimientos dramáticos, actos realizativos? Ella no pertenece a lo humano, pero habla su lenguaje. Actúa, aunque se le ha prohibido la acción, y su acto apenas es una simple asimilación de una norma existente. Y cuando actúa, como quien no tiene derecho a actuar, altera el vocabulario del parentesco que es precondición de lo humano, e implícitamente se plantea la cuestión de cuáles deben ser en realidad esas precondiciones. Antígona habla desde el lenguaje del derecho del que está excluida, participando en el lenguaje de la reivindicación con el cual no es posible ningún tipo de identificación final. Si ella es humana, entonces lo humano ha entrado en catacresis: ya no conocemos su uso correcto. Y en la medida que ocupa el lenguaje que nunca puede pertenecerle, ella funciona como un quiasmo dentro del vocabulario de las normas políticas. Si el parentesco es la precondición de lo humano, entonces Antígona es la ocasión para un nuevo campo de lo humano, logrado a través de catacresis política, la que se da cuando el menos que humano habla como humano, cuando el género es desplazado, y el parentesco se hunde en sus propias leyes fundadoras. Ella actúa, habla, se convierte en alguien para quien el acto de habla es un crimen fatal, pero esta fatalidad excede su vida y entra en el discurso de la inteligibilidad como su misma prometedora fatalidad, la forma social de un futuro aberrante sin precedentes.